Филозофски факултет
Универзитета у Бањој Луци

Библиотека Научне монографије

Др Остоја Ђукић
ФИЛОЗОФСКИ ТЕМЕЉИ МОРАЛА И ПРАВА

Рецензенти
Академик проф. др Рајко Кузмановић, Универзитет у Бањој Луци
Проф. др Ристо Тубић, Универзитет у Бањој Луци

Главни уредник
Проф. др Драго Бранковић

Одговорни уредник
Др Младен Шукало

Лектор
Милорад Телебак

Компјутерска припрема и обрада
Мира Никић
Јанко Велимировић

Штампарија
"Графомарк" Лакташи

На основу члана 147. Статута Филозофског факултета у Бањој Луци Комисија за издавачку дјелатност на сједници одржаној 30. 05. 2001. године одобрила је објављивање ове књиге.

Др Остоја Ђукић

ФИЛОЗОФСКИ ТЕМЕЉИ МОРАЛА И ПРАВА

Бања Лука
2002.

"Honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere"

(Честито живјети, другога не вријеђати, сваком своје дати.)

(Улпијан)

У знак сјећања на свијетли лик рано преминуле мајке Маре Ђукић, рођене Савић, с љубављу и поштовањем.

САДРЖАЈ

УВОД 11

I. ПРЕТПОСТАВКЕ И ЗАСНОВАНОСТ ИСТРАЖИВАЊА 15

II. ФИЛОЗОФИЈА 29
1. Појам филозофије и њено шире одређење 29
а) Појам почетка у филозофији 41
б) Нека питања утемељења или основа 46
в) Извори филозофије 52
г) Филозофија, митологија и религија 54
2. Онтолошка, аксиолошка и гносеолошка проблематика 56

III. ОСНОВНА ОДРЕЂЕЊА ЕТИКЕ И МОРАЛА 65
1. Појам и дефиниција морала 65
2. Етика као филозофсконаучна дисциплина о моралу 74
3. Етичка учења у старим цивилизацијама 83
4. Одређивање суштине човјека 94
5. Слобода и свијест као темељи моралног феномена 99
6. Предетичка и етичка учења у хеленском свијету 106
а) Хераклит 107
б) Питагора 108
в) Демокрит 109
г) Сократ 111
д) Платон 112
ђ) Аристотел 114
7. Макијавели, Хобс, Спиноза 116
8. Етика француског просвјетитељства 120
9. Морал категоричког императива или чиста орма морала 121
10. Класични облик метафизике морала (Кант) 123
11. Шопенхауерова критика Кантове филозофије морала 124
12. Хегелова критика позиције моралности уопште 126
13. Марксов поглед на етичку проблематику 127
14. Емотивна метаетика и етички релативизам 128
15. Милова утилитаристичка етика 130
16. Ничеов иморализам 132
17. Основе Хартманове етике 133
18. Шелерова етичко вриједносна проблематика 134
19. Реформисти и утилитаристи 135
20. Исходиште Хајдегерове егзистенцијалистичке етике 137
21. Јеперова етика 140

22. Историчност и класна структура морала 141
23. Морал као специфични облик друштвене свијести и посебна димензија људске праксе 143
24. Конститутивни елементи морала 144
25. Традиција, обичај, морал 146
26. Морална санкција и свијест 148
27. Савремени морал 149
28. Етика и научно-техничка цивилизација 155
29. Приступи и домен примијењене етике 157
30. Еколошка, медицинска и пословна етика пред изазовом времена 162
31. Етички проблеми и изазови 170

IV. БИТНА ОБИЉЕЖЈА ФИЛОЗОФИЈЕ ПРАВА 199
1. Суштина и дјелокруг филозофије права 199
2. Онтологија права 205
3. Гносеологија права 207
4. Аксиологија права 209
5. Логика правне науке 210
6. Правна антропологија 212
7. Правна херменеутика 213
8. Естетика права 214
9. Обиљежја првог периода филозофије права 215
10. Карактер и физиономија савремених филозофско-правних кретања 216
11. Најважније филозофско-правне доктрине 219
а) Битне одредбе филозофије природног права 219
а. 1. Грчкоримска концепција природног права 220
а. 2. Средњовјековно природно право 224
а. 3. Нововјековна филозофија природног права 225
б) Филозофија позитивног права 235
в) Марксистичка филозофија права 238
г) Право и феноменологија 239
д) Право и егзистенција 241
ђ) Интегрална филозофија права 242
е) Развојне карактеристике правне филозофије на размеђу миленијума 244
ж) Религијска филозофија права 251
12. Нека обиљежја савремених филозофско-правних становишта 253
13. Проблеми и дилеме филозофије права 259

V. НЕКА ГЛЕДИШТА О ОДНОСУ МОРАЛА И ПРАВА 273

VI. ПРОЖИМАЊЕ ПРАВА И МОРАЛА У МЕЂУСОБНОМ ОДНОСУ 287
1. Право и морал имају исту друштвену основу 287
2. Право и морал су средства за остваривање јединственог циља 288
3. Право и морал су примали исти утицај друштвене културе 290

4. Особеност морала у поређењу с правом 291
5. Морал као основ важења права 294
6. Морал и право у рату 295
7. (Не)моћ правних норми без моралне подршке 297
8. Етичке и правне дилеме код смртне казне 298

VII. МОРАЛНЕ И ПРАВНЕ ДУЖНОСТИ ИЛИ ОБАВЕЗЕ 303
1. Појам и суштина моралне дужности или обавезе 303
2. Неки значајни елементи правних дужности или обавеза 306
3. Сличности и разлике моралних и правних дужности или обавеза 308

VIII. МОРАЛНА И ПРАВНА ОДГОВОРНОСТ 311
1. Филозофија, етика и одговорност 311
2. Принцип одговорности 318
3. Угрожена будућност човјечанства и будућност природе 320
4. Есхатолошка димензија одговорности 321
5. Правна одговорност 323

IX. ОДНОС МОРАЛА И ПРАВА ПРЕМА ФИЛОЗОФИЈИ 325
1. Морал и филозофија 325
2. Право и филозофија 330

X. ФИЛОЗОФСКИ ТЕМЕЉИ И ОДНОС МОРАЛА И ПРАВА 333

XI. ПОСТМОДЕРНИ ТОКОВИ У МОРАЛУ И ПРАВУ 355

XII. ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА 369

FINAL DISCUSSION 377

ABGESCHLOSSENE BETRACHTUNGEN 385

Л И Т Е Р А Т У Р А 393
А) Дјела аутора са бивших југословенских простора: 393
Б) Литература на страним језицима 415
а) Дјела на енглеском језику 415
б) Дјела на њемачком језику 418
ц) Дјела на француском језику 421

П Р И Л О З И 425

УВОД

"Пут од хиљаду лија започиње првим кораком."

(Кинеска изрека)

Аутор се опредијелио за тему Филозофски темељи морала и права, која спада у област опште филозофије и, дијелом, посебних филозофија и настојао да свестраније осивијетли феномене морала и права кроз призму разноврсних односа и међусобних прожимања од освита цивилизације до савременог друштва с циљем уочавања филозофских димензија и одређења.

У данашњем свијету дошло је до неслућених промјена и непредвиђених кретања који су кулминирали падом реалсоцијалистичких система, што је изазвало низ поремећаја, прије свега, у идеолошкој и политичкој сфери, затим на економском плану и у другим областима живота и рада.

Срушена је бивша југословенска федерална заједница, дошло је до нулификације правног система на нивоу земље, што је изазвало сецесионистичке покрете. Све је то условило непредвиђене ситуације, конфузне појаве, недоумице и дилеме у привреди и ванпривредним токовима и довело до низа противрјечности и деформација у моралној и правној сфери код нас и у свијету. У новије вријеме отворена је Пандорина кутија па су јахачи апокалипсе кренули на свој рушилачки и погубни пут.

Скинуте су идеолошке копрене са многих спорних питања из теорије и праксе у друштвеним наукама, а дуго запостављено подручје људског духа почиње да се свестрано уважава и вреднује. Овдје је ријеч о филозофији у општем виду као погледу на свијет и живот, затим правној филозофији, морално-етичком феномену, односно филозофији морала, потом о неким становиштима која не припадају

филозофији, већ теорији права и правној науци у цјелини, социологији, методологији, политичким и сродним наукама и феноменима.

У ранијем периоду филозофија није имала своје упориште у друштвенополитичком систему на нашим просторима и третирала се као нуспроизвод идеологије, политике и теологије и за њу су се највише интересовали филозофи, теолози, изузетни научници и неки политичари. Међутим, у хеленском свијету постојао је општи интерес за филозофију високих слојева робовласничког друштва, а тенденције у данашњем свијету су прилично противрјечне и доста неодређене па има стремљења која показују појачани интерес за филозофско мишљење и образовање, као и тенденција којим се оспорава свако филозофско мишљење.

Велики замах у филозофији права, правне науке и правног образовања у новије вријеме условио је појачано интересовање правника за филозофију права. Различити услови, путеви и претпоставке од којих се кренуло у рјешавање сложених проблема и изазова пред којим се налазила филозофија, етика, поготову филозофија права, имали су за посљедицу стварање различитих филозофских школа, етичких учења и филозофија права. Често су поједина становишта савремене филозофије права међусобно супротстављена па је тешко докучити релевантне вриједности и опредијелити се за концепцију која је најприхватљивија са аспекта истинитости, тачности и потпуности. Поред тога, постоје и нека теоретска неслагања у погледу одређења и методолошких принципа везаних за филозофију права и њен однос са сродним областима и феноменима. Критичка разматрања разних школа, праваца и оријентација у ранијем периоду која се односе на филозофију, филозофију права и морала, односно моралну филозофију, компас су за свестрано и цјеловито сагледавање филозофске, правне и етичке проблематике у савременим условима.

Да би се дао што потпунији одговор на актуелна питања везана за тему која се односи на филозофске темеље морала и права, нужно је било дати одређења филозофије, неких њених дисциплина, размотрити појам почетка у филозофији, њене основе или утемељења, изворе филозофије и однос према другим феноменима и релевантним питањима.

Изнесен је преглед најзначајнијих етичких и филозофско-правних учења, њихов третман у источним цивилизацијама, нашој традицији и народној мудрости, затим проблеми, дилеме и изазови који се односе на филозофију морала и права, нека гледишта о односу морала и права, прожимања морала и права у међусобном односу, моралне и правне дужности и обавезе, морална и правна одговорност, однос морала и права према филозофији, савремена кретања и постмодернистичка струјања у овим областима. Нису заобиђена ни питања која

се односе на човјека, слободу, свијест са аспекта морала и права, бројна литература на нашем и страним језицима. Нарочита пажња је посвећена дисциплинама филозофије права и филозофско-правним доктринама са поентом на филозофији природног права која подразумијева више морала у праву. На основу комплексне анализе актуелних садржаја са подручја морала и права и њихових сродних феномена било је могуће утврдити филозофске темеље на којима они постоје.

Према томе, незаобилазни су филозофски фундаменти права и морала као изузетно важних феномена, од најстаријих времена до данашњег доба. Без обзира на различите доктрине, оријентације, погледе и мишљења, право и морал се налазе у сродним односима, али све очитије долази до изражаја и парадигма о њиховој одвојености, односно засебности.

Питање својих основа или утемељења филозофија црпи из снаге и дубине мишљења и усмјерава се на корјенито испитивање његових претпоставки, начина на који се формира и услова под којима дјелује у апстрактном и стварносном виду. Филозофски темељи морала и права су у зависности од првобитне структуре смисла и оног што је исходиште за мишљење без обзира на то од чега се полази у филозофским разматрањима.

Аутор се опредијелио за литературу са садашњих и бивших југословенских простора, без националних и религиозних искључивости, политичких баријера и страначке острашћености, увјерен да је интелектуална баштина својина читавог човјечанства. Важно мјесто у овом раду има теолошка димензија феномена морала и права, која је раније била табу тема, јер је дошло вријеме кад се о њој може отворенније и слободније да проговори.

Морална и правна учења у старим источњачким цивилизацијама ријетко су се и маргинално помињала и скоро искључиво су проглашавана мистичним, што је било сувише једнострано и површно, па је аутор настојао да докучи основе тих најстаријих учења у историји човјечанства. Епској прошлости и нашој народној традицији посвећено је значајно мјесто са аспекта морала и права.

Присутне противрјечности и превирања у савременом свијету који је оптерећен бројним проблемима и изазовима указују да су све израженије тежње за глобализацијом и легализацијом права јачег са позиције силе и интереса.

Указано је на изражене и запостављене проблеме који су нас оптерећивали у прошлости те у недавном ратном и у овом поратном времену.

Важно је истаћи да је евидентно навођење цитата и оргиналних ставова и мишљења из наше и стране литературе с циљем да се што изворније, непосредније и очигледније освијетле филозофски темељи морала и права и укаже на сложеност ових феномена, те осталих појмова и категорија који су непосредно или посредно везани с њима, затим на неопходност мултидисциплинарног приступа истим.

Намјера аутора је била да уз помоћ литературе и прилога, уз навођење релевантних чињеница и ставова, властитим промишљањем укаже на филозофске темеље морала и права, њихову мулти-димензионалност, значај и актуелност, као и на појмовна одређења, специфичност и карактеристике многих филозофских, етичких и правних појмова. И поред великог труда уложеног у писање ове књиге нису искључени и одређени недостаци, за што аутор сноси одго-ворност. Приговора сваком раду, па и овом, може бити, јер је аутор био свјестан неких дилема и тешкоћа које прате свако истинско интелектуално стварање. Остаје да у смислу Гадамерових размишљања упутим похвалу теорији.

Дугујем захвалност на сугестијама и упутама професорима који су ме пратили и упућивали у раду, Филозофском факултету-Бања Лука са деканом на челу, колегама, родбини и пријатељима у нашој земљи и далекој Аустралији.

Бања Лука, 2002. године

Аутор

I. ПРЕТПОСТАВКЕ И ЗАСНОВАНОСТ ИСТРАЖИВАЊА

"Мора ли се филозофирати? Ако одговоримо: да онда је то да.
Ако одговоримо: не онда је то да.
Јер потребно је филозофирати да би се одго-ворило на питање мора ли се филозофирати или не. "

(Аристотел)

Пут којим је прошло човјечанство у досадашњем развоју није ни раван ни праволинијски, ма колико био идеално замишљен, већ је веома мукотрпан, кривудав, са великим узбрдицама, рачвањима, замкама и искушењима. Сваки помак цивилизације плаћан је жртвама и храброшћу филозофа и научника који су смјело гледали стварности у очи да би прокрчили пут будућности, која је увијек била неизвјесна и нејасна.

Донедавно су царовале догме и заблуде у теорији и пракси многих друштвених наука код нас и у Источној Европи, док је сфинга Запада била загонетка која почива на плуралистичким и либералним утопијама више тужне но лажне свијести, која под принудом самодржавања плута даље перманентном моралном само-оповргавању. Популистичка техника Запада свој врхунац доживљава у шовинизму и расиму, а глобално друштво почива на контроли приватног свијета и завршава масовном деструкцијом.

Савремени свијет је оптерећен бјесомучном трком за новцем, богаћењем, славољубљем, властољубљем, хедонизмом, многим лажним вриједностима и у истом је изражена нарцисоидност лидера, друштвених елита и кланова и других отуђених облика политичке и војне моћи. Присутна је разорна моћ рационализма и модернизације. Филозофија је често заобилазила многе проблеме и дилеме пред којима се налазило човјечанство, јер је и сама била оптерећена идеолошким стегама тобожњих чувара друштвеног реда, мира и напретка. Схва-тање конфигурације савременог филозофског мишљења може послу-жити као критеријум за даље развијање и анализу староевропског и источног појма истине и моралности на поставкама и упутама које потичу од старе метафизике. Намеће се морална и правна одговорност за садашњост и будућност. Стварност није довољно надахнута духом и умом, већ је оптерећена крхким могућностима

више декларативне природе испод које провијава опасност од социјалних конфликата, сукоба већих размјера и рушења. Нарцизам је у својим екстремним облицима постао општа болест која се јавља у функционалистичком друштву као "онтологија нихилизма". У замршеној савременој стварности морал и право нису поштеђени одређених деструкција, злоупотреба, противрјечности и употребе у идеолошке сврхе, циљеве и интересе. Осјећајући стање властите немоћи, упуштајући се у лично преиспитивање, филозофија, ипак, налази снаге и духа да буде и критика циничног ума, исказује разумијевање за патњу и радост појединца, колектива и човјечанства. Модерни свијет се налази пред загонеткама које се умножавају и нарушавају привидно јединство, то је неко избалансирано стање разних плуралистичких идеја, акција, усмјерења и оријентација. Једнако су отворени путеви према добру и злу, крематоријума пакла и благостању раја. Слобода у различитостима избија у први план као основа нове научно-технолошке цивилизације. Право и правда су рођени у условима драматичних сукоба, неподношљивог стања и нису остварили људске снове и надање, поредак, мир и слободу.

Етика би морала да уочи оне облике природног права који упућују на подношљивији живот и опирање ономе што је лажно, вјештачко и што ремети односе међу људима. Мора се тражити одговорност појединаца и центара моћи за рат, злочине у њему, зла и неправде у односима међу људима, затим афирмисати право на одбрану, људска права и слободе, развијање пацифистичких идеја и мировних покрета у свијету. Заустављање похода појединаца и тимова научника чије научне авантуре могу довести до неслућених разарања и уништења планете не трпи одлагање.

Најновија ратна драма на нашим просторима и шире још је више проширила раније пукотине у нашем друштву, актуелизовале идеолошке и друге заблуде, гдје се незаобилазно намеће филозофско поимање морала и права, њихових основа и отварање нових путева и интересовања за научна и филозофска истраживања феномена и реалитета друштвене стварности и оних идеја и категорија који се налазе у домену метафизике.

Дискурс у оквиру модерне филозофије, потом теологије, захтијева моралну аргументацију против било којег облика агресија и напада на цивилно становништво и против свих облика масовних убијања са изналажењем далекосежних могућности да човјек оствари такве односе у којима ће бити пријатељ човјеку и природи (др А. Шарчевић).

Филозофија данас мора да крене оним правцем којим ће мишљење, идеје и домете из прошлости стваралачки примијенити на савремено стање са жељом да се у друштву и међу људима изграде што хуманији, солидарнији, присније и толерантније односи на принципима

сарадње, одговорности и повјерења. Ипак, намеће се исходишна констатација која опомиње, забрињава и алармира, нарочито када дође до помрачења свијести и јаве се ниске побуде и мржња: "Постоје друштвене ситуације у којима је тешко снаћи се, у којима су односи нејасни, основне вредности у кризи, дојучерашњи идеали прегажени временом.

Не постоје, ипак, друштвене ситуације у којима би идеали били немогући и излишни, у којима би човек смео дозволити да бригу о напретку препусти ма каквим слепим стихијским силама. Јер стихија доноси оно што је по законима великих бројева највероватније, а не оно што је најрационалније и најхуманије.

Одређи се великих визија будућности и тапкати са стихијом значи постати толерантан према оним облицима зла и ништавила који постоје у садашњости. Нема бољег начина да човек изгуби себе."[1]

Пратећи развој друштва, могу се запазити многе друштвене појаве у новом свјетлу, нарочито се то очитује у промјенама које је изазвала научно-технолошка револуција, а с тим у вези дошло је до нових тенденција у сфери морала и права, те начину вредновања поменутих појава, феномена и проблема у савременом свијету. Све то упућује на потребу да се истраже филозофски темељи морала и права, јер раније изречена схватања филозофа и научника доказују да што више идемо уназад, да јасније видимо оно што ће се дешавати унапријед. Појавиле су се потребе да се генетски и суштински сагледа подручје етичког и правног у домену филозофије, која постаје све присутнија код расправа, цјеловитих техничких захвата и одређења на размеђу миленијума. Постмодерна филозофија бива скептична и цинична и настоји да изнова промисли свијет који се креће из процеса у процес и много тога се сједињује и чини подношљивим, али су присутни и деструктивни токови који могу изазвати кобне посљедице. Еколошка и медицинска етика и филозофија права пред овим етичким изазовима алармантно опомињу да је "ђаво изишао из боце" и полако измиче контроли људског ума.

У свијету постоји велики број филозофа, филозофско-правних теоретичара, етичара и других мислилаца који су се бавили разним видовима ове и сличне проблематике, постоје разноврсна становишта којих је исто толико колико и разноврсних школа и праваца. О томе свједочи и бројна литература у свијету и код нас. У посљедње вријеме организују се међународни скупови и симпозијуми посвећени овој и сличној проблематици. Све то доказује да су општа филозофија,

[1] Др Михаило Марковић: Преиспитивање, Српска књижевна задруга, Београд, 1972, стр. 48.

филозофија морала и права, етичка и правна проблематика у жижи интересовања савременог човјека.

Предмет филозофије је суштина свијета и живота, односно филозофско поимање свега постојећег. Филозофија се увијек креће из оног што свијест налази као властиту унутрашњу садржину према самој суштини свијести, као и суштини свега што јесте. Суштина која се тако докучила представља изворни предмет филозофије као идентитет мишљења и бића. Јасно је да се филозофија занима за оно што сматра достојним да буде предмет њеног истраживања и без суштинског постављања предмета не би било његове филозофске спознаје. За Хегела "филозофија почиње ондје гдје се опште схвата као свеобухватно биће, или гдје се биће схвата на неки општи начин, гдје се појављује мишљење о мишљењу."

У разматрању предмета филозофије и разлике у односу на друге сазнајне дисциплине, др Радомир Д. Лукић истиче: "По свом предмету, дакле, филозофија се разликује од других сазнајних дисциплина (и пре свега науке) што утврђује стварну истинску суштину света како је дата искуству (било обичном, свакоднвеном, било научном), света по нама. При том, логично, филозофија може закључити да је свет у надискуству истоветан са светом искуства, или да је потпуно или деломично различит од овог".[2]

Међутим, филозофија није једина која хоће да објасни суштину свијета по себи, већ томе циљу теже, више или мање, још неке сазнајне дисциплине (наука и религија), али са сасвим других позиција и основа. Битно је истаћи да је филозофија заснована на надискуству и да је она рационална дисциплина, да цјеловито и критички разматра предмет свог истраживања. Што се тиче предмета филозофије права, треба поћи од становишта да се она одвоји од правне науке, односно опште теорије права. Ђ. Вико полази од става да филозофија права изучава универзално право, а за разлику од ње, наука изучава појединo конкретно право.

Филозофска филозофија права труди се да једну општу филозофију што потпуније примијени на право и на тај начин се добијају кантовске, фихтеовске, хегеловске и друге филозофије права, стављајући насилним путем право у оквир дате филозофије.

Има теоретичара, попут Н. Бобија, који се залажу за правничку филозофију права која правни феномен посматра са филозофске стране, тј. као појаву која је саставни дио свијета у цјелини и не може се схватити без утврђивања те везе са свијетом. Његова правна филозофија се одриче скоро свих одређења опште филозофије. Мора

[2] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофије права (I. Филозофија, II. Филозофија права), Савремена администрација, Београд, 1992, стр 11.

постојати једна истинска филозофија права која право посматра у оквиру свијета, без обзира на ставове које заступају поједини правни теоретичари.

Д. А. Керимов је мишљења да филозофија права изучава како опште законитости друштвеног живота, које одређују развој правних појава, тако и оне релативно самосталне специфичне законитости које, у исто вријеме, иступају као опште за све дијелове правног механизма. Из овог логички произлази да она мора не само да се ослања на теорију и методе опште филозофије него и да разрађује на њеној основи оне конкретно-теоријске принципе, методолошке основе, који дозвољавају да се удубљује у истраживање правне стварности и обезбјеђују спознају специфичних законитости њеног развоја.[3]

Све више се у наше вријеме одвија адаптација филозофског знања на правну околину и сама та околина све чешће рађа такве нивое осмишљавања правне реалности који достижу висине филозофског уопштавања.

Предмет моралне активности су појединац и друштво, а етика је наука о моралу и једна од филозофских дисциплина. Проистиче да морална активност представља једну становиту вриједност и за појединца и друштво у цјелини, јер добро извојевана морална активност треба да припада и појединцу и друштву, да постане заједничком својином свих људи и она се повећава и расте ако се преноси на многе или на све људе. Др Миленко А. Перовић свој приказ опште филозофије завршава на начин да је она цјелина појмовља, безброј категоријалних одређења која су се појавила у мноштву филозофских учења и почива на том изворном напору најтемељнијег задатка што га филозофија непрестано поставља. Цјелина тог појмовља означава цјелину предметности предмета филозофије.[4]

У цјелини посматрано, тежиште овог рада је на филозофским темељима морала и права и њиховом односу, јер је уочљиво да је морална филозофија, тј. етика филозофска дисциплина, што је случај и са филозофијом права па су ове посебне филозофије дио опште филозофије која проучава најопштије и најапстрактније одлике свијета и категорије од којих полази наше мишљење. Узима се у обзир умско и разумско филозофско становиште. Изнесени су прегледи етичких и филозофско-правних мишљења од најстаријих времена до наших дана, проблеми и дилеме у овим областима, затим савремена и постмодернистичка струјања, одређења и односи; појмовно уопштавање, компаративно осмишљавање и довођење у везу и других сродних и

[3] Д. А. Керимов: Основне поставке филозофије права, ЦИД Подгорица, ИЦ Цетиње, 1994 стр. 10. и 11.

[4] Др Миленко А. Перовић: Историја филозофије, Филозофски факултет у Новом Саду, 2001, стр. 23

значајних феномена и разматрање укупне грађе о филозофији морала и права кроз призму опште филозофије. Поред очито филозофских прилаза у анализи ове сложене проблематике и синтетичким захватима, неоспоран је додир са теоријом права и правном науком у цјелини, идеологијом, социологијом, политиком, културом, религијом и сличним феноменима, облицима свијести и научним дисциплинама.

Карактеристика овог филозофског и научног истраживања је у томе што интердисциплинарно захвата проблематику филозофских темеља морала и права и њихових односа, као и друга релевантна питања, појмове и категорије везане за ову тематску област. Ту су доминантне: општа филозофија, морал и етика у филозофском смислу, филозофија права и још неке типичне филозофске дисциплине (онтологија, логика, антропологија, аксиологија, херменеутика и сл.). Поред свеприсутног филозофског приступа, заступљено је и теоријско-емпиријско истраживање, историјско посматрање односа морала и права и уважавања још неких обиљежја која су типична за научно схватање свијета и живота.

У филозофији је најједноставнији метод истраживања чињеница и појмова и ту се као полазна истина узима неки искуствени став па се на основу њега даље изводе закључци. Често се у филозофским разматрањима употребљава искуствени филозофски метод и филозофи најчешће сматрају, у цјелини или дјеломично, да је искуство у основи истинито. Искуство никако не може бити самосталан метод филозофског сазнања, јер филозофија ставља у сумњу само искуство па је излишно ослањање само на њега. О томе шта већина филозофа мисли о искуству у области методологије филозофских истраживања, слиједи јасно одређење др Радомира Д. Лукића: "Према томе, кад филозоф (а то је далеко највећи број њих) тврди да је нешто по себи онакво какво је дато у искуству, он прелази границу домашаја несумњиве истинитости. Уопште, пошто је филозофија рационални исказ, онда се искуством може нешто доказивати, али не и доказати. Отуда је филозофија немогућ говор, јер говори о недоказивом. Али тај 'немогућ' говор, који не каже ништа, у ствари је права суштина филозофије, јер она и није ништа друго до говоро ономе о чему се не може говорити, о Кантовој ствари по себи. Најчешће што филозофија може, то је да чује говор саме ствари по себи о себи, па да га покуша саопштити упркос његовој немости".[5]

Из наведеног произлази да је главни филозофски метод спекулација, а то је "чисто" мишљење, логички изведено из почетне мисли која је искуствена или чисто формална и логичка. У савременој филозофији наводе се четири најважнија филозофска метода: аналитичко-

[5] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофије права (I. Филозофија, II. Филозофија права), Савремена администрација, Београд, 1992, стр. 23.

емпиријски, херменеутички, феноменолошки и критичко-дијалектички метод, који су темељи у филозофским истраживањима. Неки аутори као надискуствене филозофске методе наводе: априористички, аксиоматски, надахнуће, интуицију, откровење и слично. У методе чијом употребом се добијени искази доказују, др Радомир Д. Лукић сврстава: проширење искуствених исказа на надискуство, априористички метод, аксиоматски метод и дедукцију из априорних и аксиоматских искустава. У методе чијом употребом се добијени искази не доказују, исти аутор наводи: интуицију, надахнуће, откровење, аксиолошке и логичке методе. Филозофске методе имају своје специфичности и најнепосредније су одређене теоријом и доктринама. Може се говорити о феноменолошким, херменеутичким, структуралистичким, трансценденталним, психоаналитичким и другим методама. За Хобса оне представљају "најкраћи пут да се пронађу последице из њихових познатих узрока и узроци из њихових познатих последица". Данас се филозофи не задовољавају каузалним тумачењем метода, већ истичу да истраживање зависи од оријентације која се прихвата, избора којим се истраживање руководи да произведе одређене релевантне чињенице за рјешавање датих проблема. Филозофске методе се понекад мало ослањају на искуство или то уопште не чине. Више је заступљена спекулација, рефлексија и априорно расуђивање.

Филозофија права примјењује филозофске методе опште филозофије које није сама створила, већ их преузима и покушава да прилагоди своме предмету праву, јер оно има особености које је нужно уважавати и ту лежи поље методолошког стваралаштва филозофије права. О томе које су заједничке основе јуриспруденције и филозофије Емил Ласк наводи сљедеће доказе: "Искуство је да јуриспруденција, исто као и филозофија, има за објекте не оно што егзистује, него оно што значи, не оно што бивствује, него оно што треба да бивствује, што изискује покоравање. Али док у филозофији тај карактер требања води порекло од апсолутне вредности, за коју не постоји никакав емпиријски ауторитет, дотле он у јуриспруденцији свој формални основ има у наређивању путем заједничке воље".[6]

Може се констатовати да је предмет методологије на подручју права не само право већ и правна наука и пракса, те се каже да је методологија специфична метанаука или, друкчије речено, наука о науци. Она је, у извјесном смислу, спољашња у односу на извјесну науку или знање. Предмет методологије и у овом случају је извјесно знање, а не предмет тога знања. Правна методологија и не постоји потпуно неизвјесно од постојећих правних знања. Она може да егзистира једино под условом да се бави испитивањем већ расположивог

[6] Емил Ласк: Филозофија права и други списи, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци Нови Сад, ЦИД Подгорица, 1991, стр 74.

знања о праву или да се бар бави критичким преиспитивањем његове вриједности. Конституисање систематске правне методологије најувјерљивија је потврда и доказ значаја, обима и достигнутог нивоа знања о методама у правним наукама и њиховој практичној примјени.

Мора се напоменути да однос између етике и јуриспруденције подлијеже методолошкој критици. Могу се поменути појмови као вољно дјеловање које је супротно дужности, намјери и одговорности. У том случају би "оно што је претправно" лежало у регији филозофије и емпиристичке изградње појмова. У читавој структури поменутог рада коришћене су методе које се употребљавају у процесу научног истраживања (анализа, синтеза, индукција, дедукција, аналогија и др.), затим оне методе које служе за излагање и образлагање већ стечених сазнања, дефиниција, класификација, доказа итд.

Поред метода које смо истакли и користе се у филозофији и науци, постоје и специфичне методе које се користе у праву и правној науци. Најчешће се употребљавају догматске, нормативне, историјскоправне методе и још неке методе и технике који доприносе широј елаборацији теме. У нашем случају правилно одабране методе омогућују сигуран пут ка бржем и свестранијем сазнању проблема филозофског поимања темеља морала и права, њиховог односа са филозофског и, добрим дијелом, научног аспекта.

У етичкој теорији, под којом се подразумијева јединство научних и филозофских дисциплина о моралу, разликује се пет врста метода: упоредни, аналитички, описни, узрочно-објашњавајући и оцјењујући (еволутивни). Нити је пракса потпуно непозната, нити је теорија потпуно основана и тачна, па због тога мора да постоји јединство између релативно познате претходне праксе и релативно основане и остварљиве теорије.[7]

Општи циљеви и задаци истраживања огледају се у филозофском и критичком сагледавању стања и односа опште филозофије са филозофијом права и морала у савременом друштву. Поента је на темељима или основама на којима егзистира велики дио морала и добар дио права, посебно правне филозофије. Путем разноврсних форми односа, веза, прожимања и додира биће свестрано размотрена актуелна проблематика опште филозофије, филозофије права и морала на размеђу миленијума. Наш познати интелектуалац Слободан Јовановић упозорава на цјелину сагледавања ствари у истраживању: "Највећа је мудрост посматрати ствари с гледишта целине; своје поједине жеље, с

[7] Др Богдан Шешић: Основи методологије друштвених наука, Научна књига, Београд, 1988, стр. 260.

гледишта своје личности, као целине; своју личност, с гледишта државне целине, државну целину с гледишта васељенске целине."[8]

Имајући у виду сложеност проблематике која се обрађује и интердисциплинарни приступ, циљеви и задаци истраживања филозофских темеља морала и права могу се сагледати у сљедећем:

- кратак преглед значења, одређења и појмова опште филозофије;
- темељне одреднице филозофије морала и права кроз литературу која третира ову вишесложну проблематику;
- продубљивање суштине и садржине филозофских темеља односа морала и права;
- примјене морала и филозофије права у друштвеној заједници у идеалним и реалним формама;
- неки аспекти генезе односа филозофије морала и права, њихове сличности, као и доктринарно одвајање;
- проблеми, дилеме и изазови пред којима се налазе филозофија морала и права, посебно у најновије вријеме;
- право и морал у постмодерној;
- нова освјетљавања обавеза, принципа одговорности, затим обавеза или дужности са ширег филозофског, моралног и правног становништва;
- актуелизовање промјена и плуралистичких тенденција у савременој етици и филозофији морала;
- ауторов креативни став према неким проблемима и дилемема из ове области које пред нас поставља филозофија у свом историјском ходу.

Створени су оптималнији услови да се без пресудног утицаја идеологије и политике на сложене филозофске и друштвене појаве могу сагледати постављени циљеви и задаци истраживања.

Мотиви и разлози за одређивање поменуте теме за предмет истраживања су бројни. Међу важним разлозима је теоријска актуелност теме, особито кроз призму најновијих збивања у свијету и на нашим просторима, те неоправдане запостављености неких филозофских проблема у нешто даљој и недавној, социјалистичкој прошлости.

Данас су у свијету угрожена основна људска права, слободе и демократија од оних снага које желе да наметну свјетско господарење, право јачег и нови међународни економски поредак на неравноправним основама. Велики број филозофа указује на Ахилове пете у савременом свијету, гдје су морал и право у сјенци политике и идеологије. Висок

[8] Укрштене мисли, приредио Душан Јаковљевић, Филип Вишњић, Београд, 1998, стр. 201.

степен општег цивилизацијског напретка по Хајдегеру захтијева промјене у смислу краја једне антропологије која би одлучивала не само о томе шта би истина могла бити већ и о томе шта би природа могла бити. У правцу нове науке и технологије нужно је изградити једну етичку теорију која би човјека ослободила и дјеловања који га воде у правцу жељене или неочекиване, нужне или случајне катастрофе. Зато се с правом упозорава да су нужне моралне кочнице и заустављање ирационалних похода у смислу сношења одговорности, како за одлуке тако и за посљедице неморалних чинова. Морални ум или морална одговорност у данашње вријеме односи се и на природу, на људска и нељудска жива бића. То је онај императив који нас обавезује да чинимо све што се може учинити да би се заштитио човјек и природа. Значи, савремена одговорност је од пресудног значаја за опстанак човјечанства. Филозофска проблематика за коју сам се опредијелио је озбиљно теоријско питање и пружа могућност истраживања, теоријског уопштавања и предвиђања у овој области. Сматра да је проучавање овог проблема од великог значаја да би се ријешиле неке раније недоумице, идеолошка искључивост, догме које су дуго биле присутне, те неутрализам и недодирљивост појединих осјетљивих тема и подручја. Нама је јасно да кућа на чврстим темељима има гаранцију дуговјечности, а уочавање и осмишљавање филозофских темеља у етици и праву омогућује широке и дубинске анализе ових феномена, њихов значај за појединца и друштво, превазилажење одређених супротности, дилема и кризних стања која се јављају, опстанак човјека и планете на којој живимо.

Као дијете доживио сам сусрет са нашим јуначким народним пјесмама које посједују бисере мудрости и неизмјерну умјетничку вриједност, гдје су морал и правда долазили до пуног изражаја.

У епској народној пјесми Урош и Мрњавчевићи, мајка Јевросима заклиње сина јединца Марка:

"Марко, сине, једини у мајке!
Не била ти моја храна клета,
немој, сине, говорити криво
ни по бабу ни по стричевима,
већ по правди Бога истинитога!
Немој, сине, изгубити душе!
Боље ти је изгубити главу
него своју огрјешити душу!"

Рано сам осјетио вриједност патријархалног морала, али и његова ограничења и негативне тенденције које су се испољиле у сеоским заједницама под утицајем промјена и збивања у послијератном друштву код нас и у свијету.

Дједови, бакини, мајчини и очеви савјети о правди, истини, поштењу, вјери, помоћи другом у невољи, љубави према човјеку и животу, марљивости, добру и злу, традицији и прецима – дио су мог бића и златна правила понашања за читав живот. Увијек су ми на уму народне изреке које као мелеми окрепљују, упућују, помажу да се избјегну невоље и нађе смисао живота: "Није ми криво на мало, већ на неправо", "Ко зло чини и дочекаће га", "Врана врани очију не вади", "Криво сједи а право бесједи", "Пријатељи се у невољи познају као злато у ватри". "Кад слијепац слијепца води, оба у јаму падају. " Дошло је до сукобљавања старог и новог морала и права па није јасно шта представља преживјела морална и правна схаватања, а шта остаје као вриједност која одолијева искушењу времена. Нужан је филозофски приступ да би се размотрила стара и нова гледишта о моралу и праву и њиховом међусобном односу.

Своја филозофска убјеђења стекао сам читајући литературу, учећи и слушајући предавања професора, научника и других умних људи, нарочито приче обдарених стараца и старица из народа који су износили своја искуства, виђења, мудре поуке и судове о животу, човјеку, свијету и смислу људског постојања.

Моје омиљено штиво биле су ове књиге и учења: **Књига владара из области Шан од Шан Јана, Мануов законик, Махабхарата, Рамајана, Еп о Гилгамешу, Шест класичних дјела у древној Кини (Књига промјена, Књига пјесама, Књига историје, Књига обреда, Књига о музици и Пролеће и јесен), будистичке суре, заратрустријанско учење, поставке и пракса зенбудизма, Мексичка пјевања, Приповијести старих мудраца, Књига шеста, Мајанска религија и етика, Ћиламбалам, Илијада, Одисеја, Хипократова заклетва, Калевала, затим Библија, Талмуд, Кур`ан** и многа друга.

Занимао сам се за однос Запада и Истока на плану филозофије, књижевности, умјетности и осталих творевина и достигнућа.

Пјесник Октавио Паз био је у праву када је изнио одушевљење и недвосмислен став осјетивши сву експресивност Индије, једне од старих ризница филозофије, културе и умјетности: *"We in the West are only now discoverig what the East discoverd millenia ago..."*[9]

Стара латинска изрека коју је често помињао мој покојни професор Алтарац Кални служила ми је као подстрек и мотивација: "Nihil sine magno vita labore dedit mortalibus" (Ништа живот није дао смртницима без великог труда.)

И Цицерове ријечи о моралу имао сам на уму: *"O témpora! O mores!"* (О, времена! О, морала!), тј. какво вријеме, какви обичаји.) Напомињем

[9] "Ми на Западу смо сада открили оно што је Исток открио хиљадама година раније..."

да је искушење казне и одговорности у античком свијету умјетнички уобличио и изразио Есхил у дјелу **Оковани Прометеј**:

"Унапред јасно знам
будућност сву, а јад неће никакав
погодит изненада. Удес досуђен
подносити морам како могу, кад већ знам
да немам снаге судбе моћ да савладам.
Али нити ћутати, нити не ћутати
не могу о злу овом. Људима дадох дар и зато
јадник јарам овај подносим".

У **Bhagavad-Giti, Злочину и казни, Отелу, Миту и Сизофу, Процесу, Краљу Лиру, Странцу, Фаусту, Браћи Карамазовима, Антигони, У трагању за изгубљеним временом, Проклетој авлији** и неким другим дјелима износе се проблеми и дилеме везани за морал, право, вријеме, силу, (не)правду, истину, злочин, казну, слободу, грижу савјести и сличне феномене.

Од поменутог **Мануовог и Хамурабијевог законика** дуг је био пут до **Декларације о правима човјека, Конвенције Уједињених нација о правима дјетета, Декларације о еутаназији, Хелсиншке декларације о биомедицинским истраживањима на човјеку**, изјава и законских аката о заштити животне средине.

Путујући по свијету и обилазећи бројне музеје, библиотеке, галерије, споменике, храмове, грађевине и остале творевине духовне и материјалне културе гдје се налазе исходишта, остаци и учења великих мудраца, филозофа, научника и теолога – доста сам сазнао о овој проблематици. Све што се човјек дубље упушта у суштину етичких и филозофско-правних феномена, не може да се отме дојму: *"Ab hóminem hómini cotidiánum periculum"* (Човјеку сваког дана пријети опасност од човјека) и: *"Non omne quod licet honestum est"* (Није поштено, односно морално, све што је дозвољено.)

Бављење овим значајним проблемом посматрам и са гледишта стицања реалних услова за повећање укупног фонда филозофских чињеница о сложеним теоријским темама у овом нашем изазовном времену на почетку новог миленијума. Интересовање за неке проблеме у медицини и медицинску етику потиче од мог школовања у медицинској школи и каснијег занимања за актуелну проблематику у овој области. Човјек се налази пред необјашњивим чудима свијета. Филозофија је један од излаза из лавиринта и хаоса оличених у контроверзним и противрјечним кретањима у савременом свијету у којем Сатана добија све већи број присталица за рушење људског и божанског поретка. Каиновска ћуд и Јудино лице долазе до пуног изражаја.

Утјеху, разумијевање, олакшање или бијег од неподношљиве бити постојања – човјек може наћи у филозофији, која је присутна у религији, моралу, праву и свакодневној мудрости и скоро свим областима људског духа. Зато латинска мудрост каже да "филозофија лијечи душу, уклања ништавне бриге, ослобађа од страсти, одгони бојазни". Филозофија помаже човјеку да се издигне изнад себе, изнад своје природе, моћи, уобразиље и баруштине свакодневнице и да са те филозофске висине погледа на себе као обичног и пролазног мрава који је способан да мијења живот и ствара услове смислене егзистенције.

Колики и какав је значај моралног феномена говори и то да су скоро све старе цивилизације доживјеле пропадање, између осталог, и због моралног безакоња, расипништва, изопачености, нелоге, недисциплине, хедонистичког оргијања, богохулништва, губитка стида, пошћења и одговорности, несхватања зла, непослушности, претјераног егоизма и осталих преседана и кршења моралних правила, норми и навика, што је довело до одсуства мотива за борбу и одбрану од непријатеља и занемаривања обавеза и одговорности за производњу и опстанак. Да ли су у питању зла судбина, коб, усуд, гријехови праотаца и дједова или нешто друго?

По мом мишљењу, неморал и најезда освајачких народа условили су пропаст семитске, египатске, вавилонске, асирске, персијске, монголске, старе индијске, грчке, византијске и римске цивилизације, те културе и цивилизације Маја, Астека, Ћићимека и Кићикела. Морам да напоменем да је морал остао на племенским и родовским основама код племенских народа Африке и неких азијских народа, преосталих Индијанаца у Америци и Аборицана у Аустралији и ту доминантну улогу имају: магија, табу, религиозне радње и ритуали.

Стари мислиоци и филозофи нису запостављали ни правну област. Лао Ц' констатује: "Право је природа сама".

И увијек кад размишљам о филозофским темељима морала и права, у мислима ми је присутна енглеска изрека: *"Life can only understo-od backwards, but must live forwards"* ("Живот се може разумјети уназад, али се мора живјети унапријед".)

Сад ми је јасна стара латинска мисао да јалови закони не помажу ништа у друштву гдје нема морала.

Из свих ових разлога и мотива опредијелио сам се за филозофске темеље морала и права, свјестан да се мора посједовати солидно знање из опште филозофије, науке, филозофије морала и права и осталих правних наука.

Одређене чињенице и сазнање који су коришћени у овој књизи добијени су на бази разних извора. Ти релевантни извори настајали су

кроз историју у разним раздобљима и најбоља су потврда напора које су уложили мудраци, филозофи и научници да се дође до истине и релевантних сазнања о свијету, човјеку и животу.

У овој књизи полазио сам од различитих историјских и савремених извора људских знања и научног истраживања.

Коришћено је пет степена сазнања, и то:

- филозофска и научна дескрипција, осмишљавање и опис појава, понирање у њихову суштину и извођење поливалентних доказа;
- филозофска и научна класификација, систематизација, доказивање и оспоравање;
- филозофско и научно дефинисање, објашњење и разумијевање кроз појмове и чињенице;
- филозофско и научно упоређивање појава и кретања у ранијем периоду и савременим условима и
- филозофско и научно предвиђање (закључивање).

Као извори сазнања, који чине филозофско-културно и научно богатство човјечанства, за ову књигу служили су:

а) **Општа литература.** У ову групу извора сазнања спадају: енциклопедије, лексикони, рјечници, антологије, научне књиге, уџбеници, приручници и др.

б) **Посебна литература.** Ова групација извора сазнања обухвата: часописе и сличну периодику, научно-теоријске студије, монографије, зборнике, хрестоматије, општу литературу, есеје, декларације, прогласе, повеље, анализе, извјештаје и документацију.

в) **Секундарни (помоћни) извори** су: разни листови, билтени, радио и ТВ извори и сл.

г) **Нормативни извори** су: устави, закони, одлуке, статути и други општи и правни акти.

д) **Литература на страним језицима** у којој се обрађује проблематика везана за филозофију, етику и филозофскоправну област.

ђ) **Аудио и видео траке и касете** са снимљеном грађом и материјалом који се односе на филозофију морала и права.

На основу наведених извора сазнања и у складу са осталим филозофским, научним и методолошким елементима, настала је ова књига.

II. ФИЛОЗОФИЈА

"Филозофија хоће да докучи вечну истину.
Није ли та истина у свако доба иста, једна и цела?"

(К. Јасперс)

1. Појам филозофије и њено шире одређење

Некад је било врло широко значење појма филозофија и под њеним окриљем налазиле су се све опште и посебне науке и дисциплине. С временом је тај израз сужавао своје значење па су сходно томе настајала одређена тумачења појма филозофија. Ријеч филозофија је сложеница и поријекло води од грчких ријечи: phileo – волим, и sophia – мудрост.[10] У дословном преводу на наш језик филозофија јасно и недвосмислено означава љубав према мудрости или мудрољубље.

Др Владимир Филиповић у **Филозофском рјечнику** наводи да филозофија води поријекло од ријечи из грчког језика и то philos – пријатељ и sophia – мудрост па је филозоф пријатељ мудрости. Оба ова значења су скоро иста јер је филозоф пријатељ или љубитељ мудрости. Сматра се да је ријеч филозофија први употријебио Херодот у својој **Историји**.

Међутим, неки филозофи и филолози сматрају да је први ту ријеч употријебио Питагора, о чему говоре вјеродостојни списи. По Питагорином тумачењу, сви они који се баве посматрањем називани су мудрацима или филозофима. Постоје докази да се ријеч филозофија употребљава у једном Хераклитовом афоризму, гдје се истиче да људи који воле мудрост су филозофи.

Има претпоставки и добрим дијелом ваљаних доказа да појам филозофија потиче од Платона или можда од Сократа, о чему се може закључити из сачуваних дијалога, дјела и списа из тог периода, потом из свједочанстава и сјећања ученика, насљедника, руководилаца постојећих школа или оснивача нових школа и праваца у филозофији.

[10] Филозофија, енциклопедијски лексикон, Интерпрес, Београд, 1973, стр. 133.

Код нас је био у употреби лик философија, који више одговара дословном преводу са грчког језика, али се под утицајем преводилаца са Запада, посебно са њемачког језика, данас више користи лик филозофија.

Филозофија се у источњачким цивилизацијама употребљава у нешто другачијем значењу које одговара духу и сензибилитету Истока. Она је у старо вријеме означавала свеукупност наука, знање тоталитета ствари и појава. Може се с правом рећи да је филозофија обухватала цјелокупно људско знање и стремљење. С временом су се из филозофије издвајале посебне науке и она је привидно сиромашила, али у садржајном смислу она није могла да слаби и сиромаши, већ је све дубље и свестраније показивала интерес за сложена филозофска питања и тражила одговоре у духу и традицији филозофског мишљења. Никад се филозофија није задржавала на ситним детаљима структуре бића, већ се интересовала за оно опште и свеобухватно.

Она нам пружа свеукупно виђење свијета и живота и знање о њиховој разноликости на глобалном плану. Њу занимају погледи са универзалног аспекта, тоталитет збивања, свеукупност знања о човјеку, животу и свијету. Својим исцрпним проучавањима филозофија је изграђивала слику свијета, његово виђење и концепцију, понудила прихватљиве одговоре на многе филозофске енигме и омогућила непрестано истраживање и трагање за смислом и суштином човјека и свега што постоји у природи и космосу.

Истовремено се обухватају апстрактуми и реалитети, идеалне форме и мишљења, практични феномени и остала релевантна знања и увиди који омогућавају да се докучи смисао и истина о битисању, дјеловању, стварању и понуде рјешења и задовољавајући одговори у филозофским димензијама.

По Сајмону Блекбурну, филозофија проучава најопштије и најапстрактније одлике свијета и кретања од којих полази наше мишљење, а то су: материја, разум, дух, докази, истина, ум, мишљење и др.[11]

У **Филозофији, енциклопедијском лексикону,** стоји да је филозофија облик људског стваралаштва које у себи садржи тежњу за спознајом тоталитета постојећег и цјелокупне стварности.

Агнеш Хелер полази од тога да само мудрост коју открива филозоф означава мудрост филозофије, односно само је та мудрост садржана у појму филозофије. За Ђ. Лукача филозофија попуњава празнину и покушава да врати "природно јединство метафизичких сфера".

[11] Сајмон Блекбурн: Оксфордски филозофски речник, Светови, Нови Сад, 1999, стр. 120.

"Филозофија је, заправо, носталгија, носталгија да се свуда пребива као код куће". (Новалис).

Своје мисаоне творевине Грци су назвали филозофијом (љубављу према мудрости), а оне који су размишљали и стварали – филозофима (љубитељима мудрости). Тражиоци мудрости који траже мудрост коју посједују и оно што траже блиско је и најближе ономе што немају и онда полазе из тог што имају у то што немају и стичу то што немају. [12]

Под појмом филозофија подразумијева се духовна активност, наука унутрашњег искуства, те споразумијевање о вођењу живота или наука о општеважећим вриједностима.

Апсолутни дух озбиљује се, по Хегелу, у умјетности, религији и филозофији. Филозофија се, у хегеловском смислу, схвата као највиши облик апсолутног духа и она је апсолутно сазнање апсолута, закључак умног развоја идеје. Идеја је апсолутна и поима се као свеопшта бит свијести и свијета, духа и природе, субјекта и објекта. Она на свом развојном путу тек на крају процеса стиже до свијести о себи. Хегел тврди да је идеја филозофије резултат филозофије зато што је она као бесконачна наука у исто вријеме и наука о самој себи.[13]

Оно што Хајдегер поставља пред филозофију је питање утемељења које је везано за однос према бићу и његовом смислу. За њега је одређење шта је филозофија судбинско питање за филозофију и нашу цивилизацију. У својим разматрањима филозофских проблема Хајдегер иступа против рационалистичког тумачења филозофије и понирући у несагледиве дубине поставља питање: није ли ум дјело саме филозофије, а не обрнуто, у што се дуго вјеровало?[14]

Постоје два основна приступа теоријској филозофији – гносеолошки и метафизички.

Основни проблеми у приступу филозофији су практични и теоријски. Практично схватање филозофије, односно њена практична функција и садржај полазе од човјека и њена питања су вриједности, сазнање и морал. Теоријска филозофија полази од предмета, свијета који студиозно посматра и проучава, па свој смисао види у науци, али не у парцијалној него свеукупној науци.

О одређењу филозофије уопште, а посебно античке филозофије Драгана Кандић-Дулић каже: "Под филозофијом се подразумева разумевање, проверавање и вредновање најопштијих питања о свету,

[12] Др Лука Прошић: Филозофија старих Грка, Скрипта интернационал, Београд, 1996, стр. 8. и 15.

[13] Хегел. Енциклопедија филозофских знаности, В. Маслеша, Сарајево, 1965, стр. 320.

[14] Др Глигорије Зајечарановић. Савремена филозофија (други део), Просвета, Ниш и Универзитет у Нишу, стр. 140-149.

човековом сазнању и његовом свеколиком искуству, колико преднаучном, свакодневном, толико и научном, уметничком и духовном. Стога је разумевање бивствујућег могућно једино на нивоу филозофије. Античка грчка филозофија је ово одређење завештала потоњој традицији, подразумјевајући под њом трагање за истином о природи космоса и човека, а које резултира постизањем сигурног знања и истинских увида. Ово трагање као и сам резултат имали су печат унутрашњег искуства: то је напор чисте мисли да освоји фундаментално знање". [15]

Са свим својим карактеристикама и особеностима филозофија се може схватити као персонално-ауторска и сазнајна дисциплина људског духа која критичким увидима путем умне активности настоји да сазна и провјери истину о свијету, човјеку и животу и она је нераздвојна од егзистенцијалног положаја и слободе људског бића.[16]

Нама је јасно да се уобичајено знање о свијету стиче искуством, које је нешто поузданије од осталих начина стицања знања, али ни оно није сасвим поуздано, јер се стално мијења. Чак и савршено искуство није сасвим поуздано и истинито. Ни наука не сазнаје ништа више од садржаја наше свијести помоћу које сазнајемо свијет. Из тих садржаја свијести ми закључујумо о самом свијету који се не може сазнати непосредно, већ посредством свијести. Тако никад не можемо поуздано знати да ли је наше знање истинито, пошто га не можемо провјерити сем поновљеним или новим искуством, што је непоуздано и не даје прави увид у сложену проблематику свијета и живота.

Филозофија је покушај сазнања свијета по себи надискуственим путем. Она настоји да до сазнања дође ипак на основу неког искуства, претпоставком о свијету која се сматра истинитом, те извођењем логичких претпоставки о свијету и његовој суштини. При овим филозофским увидима води се рачуна о искуству, али се прави увиди темеље на претпоставкама које филозоф ствара и сматра их тачним и рационалним за разлику од ирационалних учења и доказа. Ипак, овдје се мора имати у виду и умска активност, која је релевантна за филозофску проблематику.

Искуствене чињенице су општеприхватљиве, док надискуствене тврдње једни прихватају, а други одбијају. Стога постоји мноштво филозофија чија се вриједност мјери разликом од других филозофија, док се вриједности науке у цјелини прихватају.

Чему онда филозофија? Шта то изазива мислиоце разних временских раздобља да посежу за филозофијом? Несумњиво је да

[15] Др Драгана Кандић Дулић. Увод у филозофију, Завод за издавање уџбеника и наставна средства, Београд, 1995, стр 5

[16] Др Бранко Павловић. Филозофски речник, Плато, Београд, 1997, стр 229.

филозофија не даје тачна и потпуна знања. Међутим, људи су љубопитљиви, маме их тајне и чуда. Ако се не може стићи до правих знања, важне су слутње, увјерења, снови да се продре даље и дубље, да се задовољи жеља и машта за оним што је недокучиво, али мами, осваја и увијек смо пред њима немоћни.

Свијет је тајанствен и чудноват па се отварају двери рационалном и ирационалном увиду којима човјек настоји да открије бар нужна знања о свијету и свом постојању. Тако човјек откривајући свијет, говори сам о себи и тај његов напор истраживањем прати филозофија, чија тежња и говор нису узалудни.

Филозофија је недвојбена наука у овом смислу којим се означава овај појам, али се не може свести ни на једну од посебних наука. Она садржи одређење науке о општим принципима и сврхама и у таквом схватању служи као основа свих "посебних наука", али она тежи вишим дометима, жели да буде у основи људског моралног и политичког дјеловања или има претензију да својим фундаменталним схемама и интересовањима обухвати цјелокупно људско дјеловање и манифестовање.[17]

Филозофија је од својих почетака и у каснијим раздобљима утицала на развој научне мисли, претходила многим природним и друштвеним теоријама и практичној дјелатности, а у појединим периодима чак надмоћно дјеловала на посебне науке. Не може се заобићи чињеница да филозофија помаже теоријским наукама у схватању и разумијевању сложености проблематике свијета постављањем питања која имају теоријско-сазнајни карактер. Велике научне револуције у посљедњим вијековима историје човјечанства доводиле су и до промјена и радикалних преокрета у сфери владајућих филозофских идеја. И научна сазнања и мишљења су у ближој, а посебно у даљој прошлости била заснована у зависности од филозофије или ослоњена на филозофске системе. Филозофска, као и научна сазнања, била су усмјерена на овладавање цјелином свијета, природе и друштва. Неки аутори заговарају одвајање филозофије од науке, али најновија истраживања у биологији, физици и хемији говоре о потреби за редефинисањем филозофије и науке у овом бурном и изазовном времену. Модерне епистемолошке теорије уносе ново свјетло у област природних наука па везе између филозофије и науке све директније долази до изражаја. Постоји стални комуникацијски мост између науке и филозофије на плану апстрактних генерализација и теоријских примјера.

[17] Др Бранко Павловић. Филозофски речник, Плато, Београд, 1997, стр. 230-232.

При читању Гадамерових дјела, посебно књиге **Ум у доба науке**, до изражаја долази енергичност пред проблемима који су често заобилажени или погрешно интерпретирани.

Наиме, ради се о разумијевању односа између филозофских настојања и самосвијести модерне природне науке који избија у први план. Сада о Хегелу можемо објективније да судимо, не само када су у питању историјске науке већ и у погледу на природу и њене законитости.

Идеја универзалне науке настоји да обухвати све истине, као што је то некада чинила филозофија, али се не може помирити са становиштем искуства чије се "недорешиво напредовање даље диференцира и надмашује сваку освојену истину".

Кант је у своје вријеме упозоравао да се филозофија од "слушкиње теологије" претворила у "слушкињу науке" у новом времену, а тиме јој није враћено достојанство из времена када се она поимала као "теорија сазнања".

Данашњица обилује интеграционим процесима и диференцијацијама које се непрестано међусобно смјењују и неизвјесно је шта ће се у будућности дешавати. У еволутивном смислу остварени су велики преображаји и промјене, али се о развоју људских способности ништа поуздано не може тврдити. Зато Гадамер садашњи тренутак историје овако карактерише: "Нека и живимо у свету у коме преовлађују прилагођавање, регулација и прецењивање сваке прилагодљивости, ми ипак непрестано покушавамо да се одупремо овом притиску да се саобразимо.

Можда не треба да говоримо о некаквом крају филозофије све док нема краја питању. У сваком случају, кад једном замукне питање, биће то и крај мишљења".[18]

Филозофија се данас, као никад до сада, напада са свих страна и позиција па је нужна одбрана филозофије од непринципијелних оптужби, површинских увида, приписивања филозофији свега и свашта и у тим свакојаким одапињањима стријела замагљује се самосвојни дух филозофије и истој је запријетила опасност за опстанак.[19]

Шта угрожава филозофију и њену егзистенцију? Које силе желе да је прогласе немоћном и превазиђеном? Гдје се крије опасност за најпримарнију и најсуштинскију област људског духа? Неоспорно је да је филозофија угрожена од спољашњих утицаја политике и идеологије, али најјачи напади и највећа опасност по њу долазе из ње саме и њене дубоке унутрашњости.

[18] Ханс Георг Гадамер: Ум и доба наука, Плато, Београд, 2001, стр. 256

[19] Др Михаило Ђурић: О потреби филозофије данас, Прометеј, Нови Сад, 1999, стр. 101-115.

У читавом нашем злехудом вијеку ствари за филозофију су неповољне па је њен статус пољуљан и стање у коме се она налази је кошмарно, алармантно и неизвјесно. Губи се смисао о томе шта је филозофија у данашњем свијету и долази до заборава на њено изворно поријекло и одређење.

Идеолошки и политички чиниоци су утицали на ситуацију у којој се нашла филозофска проблематика, али подмукле и разорне силе потичу из ткива саме филозофије. У надахнутој анализи о филозофском мишљењу у савременом свијету др Михаило Ђурић констатује: "Нема ничег чудног и необичног у томе што је филозофија данас толико обузета мрачним слутњама, што многи њени истакнути представници све чешће и упорније говоре о крају филозофије, о пропасти свих њених великих планова и подухвата, о томе да је филозофија као посебан облик духа завршила своје, да се до краја исцрпила и истрошила. По беспоштедним ударцима изнутра она је толико изгубила од свог некадашњег сјаја и славе да скоро више не личи на себе. У постидеалистичким и постмодернистичким филозофским круговима последњих година је чак у више махова громко објављено да се филозофија налази на самртничкој постељи, да тавори последње дане, да јој је већ увелико куцнуо последњи час."[20]

Не смије се заборавити да је филозофија један облик духа који је настао када је мит ишчезао, а религиозне функције сведене на минимум или одумрле. Тада се јавила потреба да се изнађе једна форма мишљења, један нови облик духа који не посеже за замјеном мита и религије, већ ће да се бави осмишљавањем свијета и живота на новим основама. Оваквим приступом долази се до рјешавања загонетке настанка филозофије као неке врсте надокнаде или неке врсте предохране, која независно од ранијих облика осмишљавања свијета и живота, нуди нешто друго, позива на строго појмовно-дискурзивно расвјетљавање питања из угла савремених кретања, недоумица, рушилачке стихије, социјалних и других конфликата и изазова, наглашава др М. Ђурић у опсежним расправама о проблему филозофије у модерном и постмодерном добу.

Не смије се изгубити из вида да је особина сваког сазнања, а у том домену и филозофског: историчност, перспективизам, дискурзивност и критичност, рационалност и цјеловитост. Постоји мноштво одређења суштине филозофије, а Грци су поставили на историјском почетку смисао филозофског мишљења које садржи сљедеће одредбе: филозофија је трагање за првим почецима и узроцима, она је наука о бићу уколико оно бивстујуће јест, затим се филозофија одређује као разматрање истине и тежња ка смрти, потом она означава изједначавање са

[20] Михаило Ђурић: О потреби филозофије данас, Прометеј, Нови Сад, 1999, стр. 105.

оним божанским, најузвишенијим и тежња за царством духа и достизањем оног идеалног.

Савремена филозофија у свом разматрању проблематике свијета полази од цјелине човјекове бити и јединства сазнајно-теоријских, практично-дјелатних и умјетничко-продуктивних димензија да би се освијетлила вишедимензионалност и дошло до увида у проблеме и дилеме пред којим стоји човјек данашње епохе. [21]

Филозофија увијек има лични облик, па да пише и коментарише о њој може само онај ко филозофира.

"Она, међутим, говори о мноштву одређења своје суштине, која су још на историјском почетку мишљења поставили Грци..."(др Ристо Тубић)

Филозофија се не може свести на прости збир њених дисциплина, нити на мноштво учења различитих филозофа. Позиција у којој се налази филозофија у савременом свијету је таква да се она једном приказује као мишљење о најапстрактнијим формама, а други пут трага за дубокосмисленим карактером живота и смрти па је свака филозофија у својој бити проткана метафизичким спекулацијама. Основни задатак филозофије је да самопромишља себе саму, тако да нам филозофија говори о томе шта је она, а до тога долазимо разматрањем самоисказа филозофа кроз историју. У ту сврху постављају се питања о бити оног мишљења због којег се предузима непрестано трагање и откривање да би се стигло до његових тајни и дешифровала сва разноликост значења. Такво мишљење које стално испитујемо и настојимо да га докучимо и изразимо у прихватљивим формама је, уствари, пут сјећања на метафизику.

Филозофија представља одређено "искушење граница које у себи имплицира и преиспитивање граница могућности тог искушавања граница". (др Милош Тодоровић)

Код питања шта је филозофија враћамо се увијек на почетак па је увод у филозофију и сам филозофија.

Говори се, прије свега, о европском идентитету филозофије, а заобилази, минимизира или одбацује традиција старих источњачких учења у филозофском духу, а многа учења Истока су нешто другачија филозофска виђења изражена у мудрим изрекама и поукама, филозофемама и гномама у симбиози са митом и религијом. То се осјети у етичкој проблематици, прије свега, код древних Кинеза, а дијелом и код старих Индуса и неких других источних народа. Различито историјско-духовно насљеђе упућује нас на то да једни друге потпуније упознамо и разумијемо као равноправни сабесједници.

[21] Карл Хајнц Фолкман Шлук. Увод у филозофско мишљење, Плато, Београд, 2001.

Истине старог Истока не треба некритички примати као догме, нити као превазиђена мишљења, плиткоума резоновања и испразна наклапања, већ је потребан свестранији увид да би се открили сличности, другачије схватање вриједности културних и осталих феномена и уочила разлика у мишљењу и поимању свијета, живота и човјека. Ово све упућује на то да се настоји оживити изворно саморазумијевање филозофије, да се потврди логосна суштина мишљења и да се она осмишљава и присваја у складу са савременим токовима и тенденцијама. Стоји то да су се велике идеје и мишљења појавили у Европи и да им је колијевка Грчка, али се не могу занемарити ни домети Истока у филозофији, посебно далекоисточних филозофија Кине и још неких филозофија старих цивилизација из овог духовног круга. Не може се све олако квалификиовати као митско-религиозно насљеђе и ставити под плашт мистерије, недозреле мисли и пуког самозаваравања.

Много тога је речено и доказано на ширем филозофском плану о источним цивилизацијама у дјелима др Чедомила Вељачића, др Раде Ивековић, др Душана Пајина, др Владимира Девидеа, др Дејана Разића, др Радосава Пушића, др Светозара Бркића и других. Могло би се констатовати да је филозофска проблематика источних народа још довољно неистражена и непротумачена па су нужна даља компаративна истраживања, у чему су најдаље отишли њемачки, енглески, једним дијелом и италијански и руски филозофи.

Велике баријере су стари језици источних народа али, и поред тога, један број свјетских и наших филозофа успио је да савлада језике древних источних народа и учину велики продор у духовно насљеђе ових цивилизација. Дијалог култура Истока и Запада, међусобно уважавање, преиспитивање неких ранијих ставова па и извјесних заблуда и олако датих квалификација, отварање могућности за другачија мишљења и њихово тумачење, разликовање специфичности филозофске и још неких проблематика у старом Истоку, коришћење домета сродних дисциплина (филологије, археологије, митологије) дало би нам потпуније и свестраније увиде у разумијевање филозофских токова и мишљења источњачких цивилизација.

Многи филозофи се данас окрећу истраживању језика са становишта његове изражајности и различитих употреба. Ту долазе и проблеми разумијевања, односно тумачења знања и моћи, људске вриједности, одговорност за политичко мишљење и дјеловање, затим улога људске свијести у ратовима, катастрофама, пустошењима и уништавању природе.

Можда је Слотердијк био у праву када је живописно изразио струјања новог доба у метафори различитих цвркута врабаца са крова, у чему су садржани разноврсни погледи на свијет, површинска

мишљења, пролазни ставови, осцилација расположења и несамерљиви дискурси о свијету, те тумарање без перспективе. Диференцирана и дисперзивна мишљења су постала оличење стварности нашег доба, губе се и ишчезавају претензије филозофије из раније времена за тоталитетом и смислом свега што постоји, с правом наглашава др Драгана Кандић-Дулић.

Нестали су хегелијанска Минервина сова и неки ничеански симболи који су засновани на универзалним основама, јер постмодерна раскида са класичном филозофском традицијом и нуди нешто налик на чаврљање и брујање врабаца пред велико невријеме.[22] Филозофија се у овом савременом изазовном добу поима као дух аугура. У парампарчад су се распршиле многе идеје, мишљења и очекивања садржана у митовима новог доба од којих се очекивало да ће донијети прогрес, мир, благостање, срећу и хуманије односе међу људима, изобиље, земљски рај, спасење, правду и остварење идеала.

Предмет филозофије се мијењао током миленијумског развоја и, по мишљењу истакнутих филозофа новог доба и познавалаца филозофске мисли, креће се од космолошких и антрополошких концепција, преко патристике и схоластике до феноменолошких, егзистенцијалистичких, марксистичких и других савремених оријентација и струјања па је тешко, или тачније немогуће, наћи дефиницију која би уобзирила све школе, правце, раздобља и токове и на потпун, правилан и цјеловит начин то изразила. Не могу се игнорисати и априорно одбацивати неке идеје и остварења до којих је дошла теолошка филозофија.

Данашња американизована Европа оличење је духа бесмислености, бесловесности, безоријентисаности и учмалости па су нихилистичке тенденције навелико освојиле савремени свијет и јахачи апокалипсе крећу на свој пустошни пут. Европа се узима као радно мјесто филозофије, али се мора имати у виду и источњачка културна, умјетничка и филозофска баштина која у посљедње вријеме широм отвара ризнице и неодољиво плијени. У природним наукама то досљедно чини физика, налазећи многе идеје и оријентације у источним учењима.

Џон Дјуји се у своје вријеме борио против сужавања филозофије на једну професионалну дисциплину и упозорио на антрополошку проблематику, блиске односе филозофије са разним подручјима културе и филозофско испитивање проширио на политичка и друштвена питања. Размишљања осталих прагматиста и неких других филозофских оријентација кретала су се у другом смјеру. Хана Арент, једна од водећих мислилаца у савременој политичкој филозофији, говори о радикалном злу данашњице, његовој баналности и

[22] Др Драгана Кандић-Дулић: Увод у филозофију, Завод за издавање уџбеника и наставна средства, Београд, 1995, стр. 202.

радикалном злу данашњице, његовој баналности и опасностима да се мишљење побрка са памећу, технолошком довитљивошћу и инструменталном рационалношћу."[23]

Неки амерички аутори су антифилозофски оријентисани, али насупрост томе, европски дух филозофије јача и буди се све већи интерес за филозофска истраживања и непревазиђене филозофске узоре.

Вјероватно би ћутање, одсуство писања и коментара, најбоље потврдили шта је филозофија, јер би услиједила источњачка мудрост и сигурност, под чијим велом, у дубини незборења, лежи све или ништа у којем се опет налази све. Многи филозофи, умјетници, научници и остали мислиоци настојали су да проникну у суштину и освијетле тајне источњачке мудрости и цјеловитог поимања човјека и свијета. Међу њима се истичу: Аугуст и Фридрих Шлегел, Шопенхауер, Волтер, Вил Дјурант, Дерк Боде, Перл Бак, др Радослав Катичић, др Павле Јефтић, др Мирослав Марковић, др Мислав Јежић, И. Андрић, М. Црњански и др.

Метафизика се схвата као наука о бићу и истини и најдосљедније је изложена у Аристотеловом дјелу Метафизика. Он је ту науку назвао "првом филозофијом", а њена одређења сежу у духу "науке о Богу", јер је у њој присутно мноштво теолошких ставова и погледа. Традиционална метафизичка питања се односе на она о бићу, космосу, духу и тијелу, основној супстанцији, божијем постојању, узроцима, категоријама постојећих ствари, бесмртности душе, настанку свијета, акциденцији, слободи воље итд.

Најчешће се питања постављају у сљедећим облицима: Из чега се састоји природа? Шта је биће? Шта је историја? Захваљујући чему оно бивствујуће јесте? Зашто нешто јест, а није ништа? Да ли из ничега може настати нешто? Шта је свијет?[24]

Метафизика настоји да истражи темеље свега постојећег и открије основне узроке и принципе ствари. Она жели да докучи оно што је "иза" појавног свијета и оно што представља биће уопште. И модерна метафизика сву пажњу усмјерава на питања бића и његовог смисла. Ова темељна тема је била свестрано проблематизована у старој метафизици због тога што је ова излагала биће као неки ентитет, или је чак долазило до поистовјећивања бића са предметним бићем. Новија схватања бића не занемарују релевантне елементе везане за ову проблематику. Модерно метафизичко мишљење није се одрекло значајних филозофских питања везаних за суштину свијета, живота и човјека,

[23] Ричард Бернстин: Одговорност филозофа, Београдски круг, Circulos, Београд, 2000, стр. 9.

[24] Карл Хајнц Фолкман Шлук: Увод у филозофско мишљење, Плато, Београд, 2001, стр. 60.

слободе и особености људске егзистенције, те за конституисање свијести субјективитета слободе и бројних других.

У новије вријеме није уочљиво да су природне науке обухваћене неком метафизиком, која им оно што оне истражују раскрива као биће које оно јест. Природне науке почивају на методама које су саме створиле и у свако доба их могу да потврђују или ревидирају. Природне науке допуштају метафизику као неко дограђивање или маргиналну и узгредну дораду или надоградњу, тј. у основи још само као идеологију, утолико што метафизичко мишљење ту остаје зависно од свакидашњег стања истраживања проблема у наукама које важи за нешто чињенично и истинито.[25]

Метафизика је изгубила раније моћ и утицај па се науке не занимају за њу, али оне, у основи, допуштају сваку метафизику у облику идеологије.

Ипак, метафизика није данас ишчезла и остаје неопходна и отворена за вољу која директно захтијева небит метафизике која треба да се манифестује у облику погледа на свијет у смислу универзалног разматрања неких метафизичких одлика.

Метафизика је у новим условима показала нарочито интересовање за своју небит и ту се ограничила и завршила, али проистиче потреба сјећања на њену бит да бисмо открили шта метафизика означава у овом изазовном времену. Техничком мишљењу је потребна метафизика која је стављена у своју властиту небит у духу погледа на свијет. [26]

Из наведених примјера може се закључити да је у савременом добу могућа метафизика у облику своје небити, јер је она по-одавно напустила она питања и проблеме који говоре о томе шта биће јест у корист хтијења воље и њених бројних манифестација. Стари ореоли и својства метафизике су отпали у новом добу и она је ушла у сопствену небит.

Има и оних аутора који осјећају носталгију за метафизиком и крај метафизике доживљавају као крај филозофије и губитак дражи и знатижеље са несагледивим посљедицама за дубину и суштину филозофског мишљења о вјечито актуелним метафизичким питањима. Постоје и мишљења да се човјек у савременом свијету помјера на мјесто божанства, али у обликованој стварности не постоји божанство у смислу метафизичке трансценденције. Сложени метафизички проблеми су стално побуђивали пажњу великих умова човјечанства и

[25] Карл Хајнц Фолкман Шлук : Увод у филозофско мишљење, Плато, Београд, 2001, стр. 74.

[26] Исто, стр. 93.

сјећање на метафизику упућује на саму њену бит, а њена бит се очитује у отворености бића као бића и захваљујући тој отворености долазимо до истине о бићу, јер се сва метафизичка размишљања своде на питање шта је биће и на разликовање бића и бивства. Метафизика је у ранијим периодима била основни облик филозофског мишљења.

У својој концепцији разматрања опште филозофије др Радомир Д. Лукић уводи појам натфилозофије, тј. метафизике. Филозофија, по њему, даје непоуздана и рационална сазнања па произлази потреба увођења натфилозофије која би се бавила свијетом и покушала да одговори на питања о постанку свијета и његовом крају.

По својим ставовима и схватањима Лукићева натфилозофија је слична хиперметафизици Бранислава Петронијевића и неким Спенсеровим образложењима о настанку и нестанку свијету на основу еволуционистичких учења. У натфилозофији др Лукића из првобитно једног јављају се три основна чиниоца свијета: дух, материја и енергија. Слиједе оргиналне и генијалне конструкције о настанку свијета, али су присутне и неке недоумице и ограничења карактеристична за разумску интерепретацију и апстракцију, гдје аутор запада у дуализме када тумачи онтолошку, аксиолошку и гносеолошку проблематику.

а) Појам почетка у филозофији

"Почетак и крај сваке филозофије је слобода."

(Шелинг)

Улажење у свијет филозофије суочава нас са питањем о могућности, смислу и начину започињања у филозофском мишљењу, о почетку самог мишљења и на који начин оно започиње и да ли филозофија у свом почетку испољава цјелину властите природе.[27]

О каквом је почетку ријеч у филозофији? Питамо ли о започињању или мишљењу? Може се говорити о започињању мишљења самог или о започињању са мишљењем? Мислимо ли о почетку мишљења на оно с чим мишљење има да започне? Поимамо ли оно што се у мишљењу има мислити или у питању подразумијевамо оног ко мисли? Најбитније је оно чиме филозофија има да започне, о ономе првом што је нужно да се у филозофији филозофски мисли и ономе што је садржај

[27] Др Миленко А. Перовић: Почетак у филозофији, Издавачка кућа Вркатић, Нови Сад, 1994, стр. 5.

мисли да би мишљење уопште постојало, а то је обухватање саме ствари мишљења.

Проблематизовање почетка у филозофији полази са онтолошког, феноменолошког и историјско-филозофског аспекта па се може говорити о три врсте начина почетка у филозофији. Сама филозофска традиција питала се о првоме што се мисли, о самом мишљењу мишљења и временско-историјској димензији овог проблема.

Проблем почетка се не може шематски свести на разликовање три започињања ријечи почетак, већ је у питању исходиште из којег филозоф "фактички" започиње и пита се о временско-историјском карактеру исходишта и о бићу самом, као и о ономе што је прво у "свему", што представља исходиште свега, затим о исходишту филозофског система, на којем почива све "сљедеће" што се у мишљењу мисли.[28] Ако се онтолошки питамо о фактичком почетку, он је онда логички и стварни почетак.

Многи филозофи – од античких, старих индијских и кинеских времена до нашег доба – питали су се: Како се отпочиње? Шта је почетак? Од нечега се мора почети да би се ишло даље и расвјетљавали стари и нови филозофски проблеми.

Почетак је оно првотно из чега све произлази, праизвор свега, прабиће или прапочело. Тај почетак узрокује оно што ће доћи, о њему доста тога зависи, за њега се вежу одређена догађања и збивања и на тај начин он нешто узрокује.

По Блоховом мишљењу, од нечег се мора започети и у различитим филозофијама различит је почетак. Обично се креће од оног што је ту, овдје, од стварног живота. Почиње се од јесте, али филозофија иде преко оног што јесте да би се утврдила његова суштина, односи, везе, те друге релације и оног што је могуће да у будућности буде другачије.

Др Лука Прошић почетак филозофије везује за прву филозофију и то је временски почетак, али је он истовремено и почетак филозофије, без обзира на то што она увијек почиње. Историчари филозофије кроз различите филозофије долазе до краја или почетка. Иза тих релација почетка или краја нема других. [29]

Почетак у филозофском смислу је сложен проблем и у свим епохама је представљао озбиљно питање за филозофе и остале мислиоце. Сваки почетак у сажетом обиму подразумијева читаву филозофску позицију од које аутори крећу у истраживање. У питању почетка садржан је

[28] Др Миленко А. Перовић: Почетак у филозофији, Издавачка кућа Вркатић, Нови Сад, 1994, стр. 7.

[29] Др Лука Прошић: Филозофија старих Грка, Скрипта интернационал, Београд, 1996, стр. 67

један од најстаријих проблема пред којим се налазила филозофија у свим епохама. Ово питање је камен спотицања за многе филозофе и мудраце, те захтијева дубинско разматрање и шире одређење. Одређење појма почетка захтијева разликовање термина филозофије и филозофирања и на тој основи долажење до релевантних чињеница које нам омогућују да понудимо оптималнија и најпотпунија рјешења.

Ако полазимо од филозофије, онда је логично да она, с обзиром на предмет, мора да започне од неког домена или тематског подручја. У овом духу схваћен почетак би требало да представља основу, тј. нешто прво од чега се полази и на шта се све враћа. То прво је узрок себи и њему стреме сви остали битни елементи. Схватање почетка као првог принципа или супстанце, намеће потребу да се вратимо прапочелу од којег су полазили антички филозофи, а то су: вода, ватра, ваздух, апејрон, нус, материја, идеја, дух и слични појмови. Овакав почетак је нешто просто, неразвијено и сиромашно и за Хегела је такав почетак "апстрактна општост". Ниче у свом филозофском систему одлучно одбацује "постулат почетка", као и одређене концепте везане за почетак, од оних најопштијих до највиших. Сваки нови филозофски систем садржи идеје почетка које означавају пут у сопствено мишљење, то су оне основе од којих се креће, као и даља филозофска тумачења одређених феномена који се односе на апстрактно подручје или стварност у којој се живи.

Велики филозофи, као што су: Кјеркегор, Ниче, Маркс и Блох мислили су да је нужно да се из коријена превреднује насљеђе филозофирања. Маркс је у својој филозофској пракси говорио о неопходности измјена свијета, новом хуманистичком гледишту и задржавао се много на појму отуђења човјека и његовом превазилажењу у друштвено-економским односима. Ови филозофи су заузели критички став, не само према традицији и неким неоспорим ауторитетима већ и према вриједностима и залагали се за нови поредак вриједности који ће бити условљен односима у друштвеној стварности.[30] Кјеркегор је у својим разматрањима истакао индивидуалну егзистенцију као начело од којег полази; за Маркса је то пролетеријат као револуцинарна класа; Ниче се опредјелио за натчовјека, који ће на темељима превазиђене хришћанске културе и порушених вриједности европске цивилизације бити вјесник једног новог доба и другачијег система вриједности; Блох полази од наде у бољи живот и усавршавања свијета и човјека.

Почетак се у филозофији може одредити с обзиром на филозофирање и тада сама филозофија мисли свој почетак с обзиром на

[30] Др Драгана Кандић-Дулић. Увод у филозофију, Завод за издавање уџбеника и наставна средства, Београд, 1995, стр. 149

филозофирање. У оваквим размјерама уочава се разлика између филозофије и других облика мишљења.

Платон је истицао чуђење или зачуђеност као почетак; Декарт је то везао за сумњу; Кант полази од субјективне рефлексије с обзиром на могућност и границе знања; Хегел врши обрт искуства, а Хенрих се враћа темељима. Кант и Хегел у својим расправама полазе од оног што је "прво у току мишљења". Свестрано разумијевање појма почетка упућује на констатацију да се он може употребљавати у смислу критеријума и услова сазнања.

Почетак је најприје онтолошки проблем и он би, као нешто објективно, требало да буде садржина и субјекте и објекте, затим постојања и мишљења. Филозофи су увијек потенцирали оно од чега се полази у сазнању, како се повезују основна и изведена искуства и шта је критеријум повезивања па се тако у свим димензијама показује гносеолошки проблем. Не може се заобићи чињеница да је то егзистенцијални проблем, јер се тиче човјека и његовог положаја у свијету, његове унутрашњости и коријена свега оног што је затечено и несводиво.[31]

Основа или почетак је увијек компликовано и вишесмислено питање, јер то није оно једноставно и сиромашно, него нешто што је по својој бити веома проблематично и изазовно.[32] Увијек се мора имати на уму разлика између почетка мишљења и оног што је темељно и означава основу свијести и представе. Питање почетка је полазиште и исходиште филозофске проблематике. Без обзира на то да ли се полази од принципа ствари, мисли, система или услова егзистрања, почетак је значио основу од које креће свако напредовање, истраживање или изградња нових филозофских становишта. Проблем почетка намеће се у филозофији и кад се полази од праначела или оног што је непосредно у искуству. Може се поћи и од ја које мисли и ту установити прву и непосредну "датост", наводи др Драгана Кандић -Дулић.

Има аутора који за почетак наводе "основни феномен људског постојања" или људску егзистенцију. Сваки почетак упућује на крај, јер је човјек увијек пред нерјешивом загонетком одакле долази и куда иде. Почетак крије тајну егзистирања, смисла постојања свијета и човјека. Пођемо ли од чињенице да је почетак божанског или неког другог поријекла, увијек се почетак сматра оним најактуелнијим и његово одређење се идентификује са крајем.

Хегел одбацује идеју апсолутног почетка и не даје предност објекту нити субјекту, него полази од њиховог саодређења. Он подразумијева

[31] Др Драгана Кандић-Дулић: Увод у филозофију, Завод за издавање уџбеника и наставна средства, Београд, 1995, стр. 150.

[32] Исто, стр. 150.

прелажење бића у ништа и обрнуто. У прелазу чисте одредбе бића у ништа поништава се корпус свих начина интерпретација оног што јесте. Сама та поништеност омогућује да се рађа реконструисани космос бића свијета, живота и духа.

Цјелина наука, за Хегела, садржана је у области апсолутног идеализма и њена битност се не доводи у везу са тим да је почетак нешто непосредно, наглашава се да она у цјеловитом облику означава једно кружење у самој себи и на тај начин оно што је прво може бити и посљедње, а што се налази на зачељу – да стиже на прво мјесто. Појам круга, који на најочитији начин повезује оно прво и посљедње, почетак филозофије и њене остварене резултате, омогућује да се оствари јединство бића и сазнавања, што је основ у Хегеловој филозофији идентитета. У том духу "почетак и крај падају уједно".

Кретање и развијање општости идеје, по Хегелу, јесте излагање филозофије у облику времена. Први услов за ово одвијање је успостављање филозофске негације историјско-природног амбијента, односно спољашњег историјског услова филозофирања, а други услов је само-ослобађање мишљења. Темељна одредба на овом плану је да се опште схвата као свеобухватно биће или се биће поима на општи начин и ту се појављује мишљење о мишљењу. Почетак филозофије Хегел веже за Запад, њено започињање је откривање слободе самосвијести, гдје се изражава бескрајни напор духа да постане природна свијест о себи да би могао да се огледа над властитом провалијом.

Формални филозофски појам, тј. феноменолошки појам истине, садржи двоструку напетост феноменолошког почетка филозофије. С једне стране, треба да се дубоко зарони у историју властитог феноменолошког постојања, а са друге стране, тај се почетак окреће нужности саморазвијања филозофског појма у форми логичког, природног и духовног које се у једном виду самопоказивања реализује и обликује у филозофском систему. Јасно нам је да је изворно становиште филозофије духа формални филозофски појам истине, док је становиште система филозофије остварени и самосазнајни идентитет умног и стварног.

У читавом Хегеловом филозофском систему почетак се не доводи у везу са једним и неразвијеним, ријеч је о развијенијим системима који се односе на почетак.

Филозофија у читавој својој сложености и специфичности мора да се заснива у најосновнијем почетку знања и то може да буде она основа којом биће почиње да битише, односно постоји.

б) Нека питања утемељења или основа

По теолошким тумачењима божанско биће је апсолутни почетак и основ свега; све што постоји приписује се Богу. Према хришћанском вјеровању Бог се људима објавио кроз Исуса Христа, а та објава или откривање важи за хришћанске вјернике као апсолутна.

Прави вјерник је убијеђен у апсолутну и мистичну моћ од које зависи и која контролише његов живот и смрт. У "природној теологији" творац је завршио своје велико дјело и стално је присутан и заокупљен њиме, те божанске творевине могу се упознати разумом и људски род се упућује да се понаша у духу божанских начела и да буде емоционално везан за Бога као неприкосновеног ауторитета, апсолутну и мистичну моћ и темељ цјелокупног универзума.

По деистичком тумачење у религији Бог је створио свијет и живот, ставио га у покрет и послије се повукао и оставио свијет људима, не занимајући се више за своје изуме. Суштина свих теолошких разматрања састоји се у тврђењу да од апсолутног почетка као савршеног божанског дјела започиње сазнање, морално дјеловање, смисао нашег постојања, организовање живота у заједници и зависност човјека од божанства.

Филозофија као универзални поглед на свијет и живот и свеобухватни увид у фундаментална питања са којима се сусреће човјек и човјечанство, са сасвим других позиција приступа утемељењу и на радикалан начин пропитује темељне поставке и услове под којима су оне формиране, као и њихово важење.

У ранијем периоду филозофија је схватана као наука над наукама и њој је било примјерено највише знање па је, логично, била заокупљена питањем свог заснивања које се постављало у свим озбиљнијим приступима филозофској проблематици. Полазила је од првих и посљедњих принципа да би дошла до чврстих темеља на којима се заснива филозофско мишљење.

Питање основа може се разматрати и тумачити у смислу посљедњих основа и као тежња да се поново задобију основе, али све се то доводи у везу са схватањем фундамента и разума. Да би се дошло до релевантних увида у сложена питања темеља на којим је изграђено филозофско поимање свијета и човјека, нужно је кренути од првобитне структуре смисла, која мора бити изворна, и гдје се неће дешавати конфликти и проблеми, па се на тим поставкама утемељује наше доживљавање свега што плијени филозофску знатижељу. Из језгра преднаучних и научних искустава могуће је да се формира слика о цјелокупном свијету.

Филозофско и научно знање захтијевају укључивање наука које спадају у идеализовану сферу, а то се односи на математику и физику па се не кида веза са овим фундаментом, већ постоји могућност враћања на њега. [33] Фундамент се може свести на оно што је прво дато у развојном низу и што се истовремено узима као исходиште за разум.

Утицајни филозофи Запада по идејама и погледима блиски феноменолошкој оријентацији (Хусерл, Хајдегер, Мерло-Понти, Левинас и Валденфелс) постављају бројна питања која се односе на границе и домете рационалности. Они се радикално супротстављају емпиристичком појму здравог разума, али ни искуство, са свим својим слабостима и ограничењима, за њих не може да буде прихватљива, поуздана и рационална форма када су у питању искуства религије, филозофије умјетности и науке, што се односи и на друге системе, теоријске захвате и апстрактне форме мишљења.[34]

Елементарно искуство је сувише једноставно да буде потка сложеним теоријским конструкцијама па је нужно комплексно истраживање које, поред филозофије и њених дисциплина, укључује и подручје психологије, лингвистике, археологије, етнологије, филологије, историје и још неких научних области, као и преднаучних облика мишљења која су утицала на основе од којих се полази.

Питање утемељења је одувијек плијенило пажњу филозофа и било актуелан проблем у свим епохама па су услиједили одговори на њега са позиције или контрапозиције, односно од става афирмације или противрјечности. У таквим ситуацијама филозофски погледи и правци изражавали су се у антонимичним односима.

Основни ставови ведántинске науке у индијској цивилизацији, која је исходиште упанишадама, јесте идéнтитет brahmana (свеобухватно, бивствовање, бит, тоталитет) и ātmana (сопство, у упанишадском смислу тјелесност човјека, његова непролазна духовна суштина, субјект сваког знања). Да су ова два филозофска става важна за индијску филозофију, говоре констатације др Чедомила Вељачића: "Метафи-зичка идентификација brahmana и ātmana има посљедицу, већ у доба Риг-веда, да се ти термини употребљавају наизмјенично, без разликовања кад се жели означити било крајња бит свемира, било животни дах у човјеку". [35] Важно је за индијску филозофију и митологију истаћи још неке појмове, као што су космички ток збивања (samsāra), дјело магичне божанске стваралачке моћи (māyā), закон моралне ретрибуције (karma), узрок препорађања (punar bhāva),

[33] Др Драгана Кандић-Дулић. Увод у филозофију, Завод за издавање уџбеника и наставна средства, Београд, 1995, стр. 155.

[34] Исто, стр. 155

[35] Др Чедомил Вељачић. Филозофија источних народа, Накладни завод у Матице хрватске, Загреб, 1982, стр. 54.

ослобођење, избављење од вјечног тока (mokša или mukti), свијест, дух, мисао (ćitta), космички морални поредак (dharma), пут моралног препорода, престанак физичких и менталних појава, утрнуће (nirvana), интелектуални напор и морални жар (tapas), космички циклус (kalpa), учење, теорија, систем (daršana), пробуђен (buddhi), знање, мудрост (jñaña), простор, етер (âkâša), метафизичко незнање (avidyâ). "Tat tvam asi" је изрека ведантинске филозофије и њоме се изражава пантеистички идентитет бивствовања сваког индивидуалног бића или може да се односи на парцијалну егзистенцију сопства.[36]

Лао Ц' истиче да је највећа невоља што су људи изгубили самосвојност, спонтаност и усаглашеност са ритмовима природе и живота и не увиђају суштинску повезаност и смјењивање супротности. Dao или tao (пут, принцип, закон) је у основи његовог учења и само човјек највиших способности може и жели да га упражњава, а разлике између мудрости и учености су евидентне. Супротности иду скупа и на тај се начин могу превазићи. Упражњавање taoa значи одузимање, док се не достигне неремећење (Wu Wei).[37] Пасивни принцип је у основи таоистичке филозофије и религије.

Конфуцијево филозофско и етичко учење за основу има човјекољубље (jen или ren) и исправност (li). Истинско човјекољубље се исказује позитивним (čung) и негативним поступком (šu). Воља неба и осмишљена сила свемира, која је недокучива и неодређена, изражава се прихватањем неминовности и посљедица нашег моралног дјеловања које се могу показати као успјех или неуспјех и садржане су у појму ming.[38]

Постоје различита одређења основа у филозофији зависно од тога да ли се полази од субјекта, објекта или њихове коекстензивности.

Кад се у разматрање овог филозофског проблема крене од субјекта и за основ свега узме искуство, запада се у тешкоће и недоумице: како нешто што је просто и парцијално може да објасни сву сложеност филозофских и научних знања? Полажење од разума искључује доживљавање свијета па се поставља проблем израстања ума из искуства.

Идеализам за почетак свијета узима свијест, духовну творевину у индивидуалном или божанском смислу, затим идеју, дух, духовну супстанцију, потом било који други принцип, начело, полазиште и сл. који су утемељени на надиндивидуалној стварности оличеној у Богу или било којем апсолутном виду. За субјективни идеализам свијест и

[36] Тревор О. Линг: Речник будизма (Водич кроз мисао и традицију), Геополитика, Београд, 1998.
[37] Др Душан Пајин: Друга знања , Доб, Београд, 1975, стр, 63-68.
[38] Конфуције (Велико учење), БИГЗ, Београд, 1984, стр. 14-17.

њена чистота су фундаментални принцип, а за објективни идеализам тај темељни принцип се налази у духу, духовној супстанцији и егзистира ван свијета. Апсолутни идеализам за свој темељни принцип садржи оно што је апсолутне природе.[39]

Уколико се у рјешавање основе свега постојећег крене од објекта, онда се почетак може тражити у начелу које није везано за субјект, односно налази се изван њега и ту спадају: материја, претежна супстанција, стварност као реалитет, а ту, свакако, спада природа ствари по себи, тијело и тјелесност.[40] Бројни филозофски правци, школе и оријентације су на различите начине поимали, анализирали и одређивали основе филозофије када је у питању полазиште од објекта. Искристалисала су се становишта по којима "егзистенција" припада људима, а "фактицитет" се веже за ствари и друга бића.

Реализам и материјализам садрже мноштво варијанти које изражавају разноврсне позиције унутар избора, што доводи до појаве необичних, проблематичних, нејасних па чак чудних и нелогичних синтагми на овом плану и релацијама које се јављају.

Таква филозофска полазишта која се темеље на корелативности субјекта и објекта, тј. на њиховом јединству, и не дају предност ни једном од њих честа су у филозофској литератури. Ово одређење заснива се на тврдњи да се свијест и свијет доживљавају и разумијевају истовремено и никаква расправа о свијету не може да се одвија без укључивања свијести. Заступници ове филозофске опције сматрају да се свијет не може објаснити ни реализмом ни материјализмом, јер је он доста сложен и противрјечан за овакво упрошћено разматрање и тражење темеља. У саодређењу субјекта и објекта не може да се јавља фундамент за двоструко одређење и то субјекта објектом и обрнуто, јер зато не постоје потребни услови, сматрају поборници овог става.

Материјалисти и реалисти осамостаљују свијет па изостаје веза са субјектом и умањују сазнање који се манифестује копирањем стварности или резултатом утицаја разних сила у којима се испољава моћ без обзира на то да ли се ради о друштвеним или природним силама. Смислени токови у свијету подразумијевају непрекидан процес у коме се одвија структурирање и реструктурирање цјелокупног људског искуства, дјеловања и језичког реалитета, закључује др Драгана Кандић-Дулић.

Отворена је могућност за мноштво теоријских и практичних система које је произвела отвореност и вишедимензионалност. Тиме је отворен пут за нове смислене структуре на темељима који одговарају таквим

[39] Др Драгана Кандић-Дулић: Увод у филозофију, Завод за издавање уџбеника и наставна средства, Београд, 1995, стр. 156.
[40] Исто, стр. 156.

условима и динамици развоја друштва. Рационалност се у новије вријеме поузданије одређује у теоријама које нуде научници и филозофи него што је то био случај у ближој, а поготово у даљој прошлости. Захваљујући дометима у тумачењу и одређењу рационалности, свјесни живот човјека се потпуније и свестраније може разумјети унутар свјетских догађања, изражених неповољних трендова у економији и политици и у околностима када је драстично угрожена човјекова егзистенција и доведени у питање његов даљи опстанак и природа у цјелини.

Почетак науке и научне филозофије, по А. Базали, јавио се кад се појединац није више задовољио митским творевинама насталим на нижем степену развоја, већ је настојао да тражи стварне узроке догађаја у природи и, ослобођен од брига за егзистенцију, тежи да открије истину о свијету и животу. Овдје се наука јавља као основа филозофије. [41]

Слободни појединац је имао обезбијеђене економске услове, погодну друштвену климу, изражену потребу за знањем и осмишљавањем свога живота и остале погодности за интелектуални рад па је врло рано у источном и античком свијету ниво научног знања послужио као основа за филозофско мишљење.

И S. Zimmermann износи да се упознавање човјека, стварање карактера, културних погледа, рјешавање тешких задатака, питања и проблема, вредновање живота – не може схватити без замишљања неких основа, а све је то повезано са сазнањем које не извире само из мишљења него и из чула, практичног занимања и човјекове нагонске природе и на тај начин је доживљавање знања повезано са читавим душевним животом и цјелокупним човјеком који различитим путевима долази до истине.[42]

Развијање метафизичке, односно онтолошке сржи филозофије, а то означава пројекатску самоупућеност филозофије на биће као биће, на разлику између бивства и бића, на суштину природног свијета уопште, потом на метафизичке, физикалне и математске структуре стварности – доводи до нужности ступања на тло властите утемељености и питање извођења оног артифицијелно-људског из те метафизичке сржи.[43]

Од почетка се филозофија у античком свијету кретала из физикалног у оно што се означава као метафизикално.

[41] Др Алберт Базала: Повијест филозофије, свезак 1, Дионичка тискара у Загребу, Загреб, 1906, стр. 15.
[42] S. Zimmermann: Темељи филозофије, Матица хрватска, Загреб 1923, стр. 16.
[43] Др Миленко А. Перовић: Етика, Ined CO Grafomedia, Нови Сад, 2001, стр. 10.

Један од највећих мислилаца савремене западне филозофије Мартин Хајдегер поставља суштинска питања утемељења филозофије која су увијек била везана за питања њеног односа према бићу и бивству и њиховом смислу. Западна метафизика, изузев раногрчке мисли, заборавила је на бивство, што је Хајдегер извргао оштрој критици у заснивању своје фундаменталне онтологије. Он је упозорио на занемарене разлике између бића и ту бивствовања и тиме разријешио замршени чвор нововјековне филозофије.

Представници филозофије језика, сљедбеници раног Витгенштајна, устајали су против несмислености сваке теоријске филозофије и залагали се да се филозофија ишчисти од лажних исказа и питања и свега оног што не омогућава да филозофија остане унутар свакодневног језика. Језички појмови, искази и језичка анализа, по њима, требало би да буду у основи сваког истинског филозофског мишљења. Филозофија логичког позитивизма полази од лингвистичке анализе свих појмова, исказа и теорија као темеља у филозофском размишљању.

За Deweya (Дјуиа) филозофска и остала испитивања немају апсолутних полазишта (темеља) нити апсолутног краја.[44]

Метафизички нихилизам западне филозофије, нарочито неке струје у савременој америчкој филозофији, доводе у питање цјелокупно филозофско насљеђе прошлости и саму филозофију, а тиме и њене основе или утемељење.

Хегелова мисао да "најновија филозофија представља резултат свих ранијих принципа филозофије" има потпуно оправдање, а крај филозофије означавао би и крај човјека.

Из комплексног разматрања утемељења или основа могуће је закључити да све што се збива у филозофији покреће се од полазне основе да се разријеши велика загонетка свијета и живота и износи како се људски дух односи према тој загонетки и проблемима који су присутни од почетка човјековог постојања. Основно својство филозофије у свим функцијама је превладавање одређеног, коначног и ограниченог интереса и настојање да се свака теорија која је настала из ограничене потребе уврсти у једну закључну идеју. Ова одлика мишљења утемељена је у њеној законитости, одговара потребама човјекове природе и жеље за знањем, те настојању да се превазиђе везаност за живот и његове ограничене услове, јер свако душевно понашање тежи за једним јаким, истинитим и сигурним упориштем које није релативне природе.

[44] Ричард Бернстин: Одговорност филозофа, Circulus, Београдски круг, Београд, 2000, стр. 7.

Истински утемељена филозофија почиње и завршава ставом да се не може докучити апсолутно знање и "тежи да свијет објасни рационалним путем и на основу одлика самог света".[45]

Темељна полазишта новије филозофије садржана су у критичкој хуманистичкој усмјерености на многа питања и проблеме савременог живљења са циљем хуманистичке измјене свијета.

Оно што представља најнепосредније одређење у којем је чврсто утемељена цјелокупна филозофија садржано је у запажању при којем се једно стање или дешавање не може разликовати од свијести која се формира о њему.[46] Свакако, овдје треба имати у виду природу предметног схватања и критичко мишљење.

Постмодерна филозофија се темељи на осјећајности, интуицији, ирационализму, спонтаности и другим категоријама које нису сталне и, строже узевши, она је "дисциплина која се састоји у стварању појмова" који имају потребу за појмовним ликовима помоћу којих се дефинишу појмови.[47]

Истинско филозофско мишљење мора се увијек враћати својој колијевци и темељима на којима почива као непресушним изворима и полазиштима за свако ново сазнање.

в) Извори филозофије

При дефинисању извора мора се водити рачуна да се они разликују од почетка филозофије. За Платона и Аристотела филозофија се јавља чуђењем, дивљењем, задивљењем у свијету. Човјек се просто нашао зачуђен пред бројним чудима природе, изазовима, мноштвом бића, реалитета и ентитета. Знатижеља је подстакла човјека да отпочне са филозофским посматрањем живота и уочавањем процеса и промјена, одређених законитости, као и схватања немоћи да докучи смисао многих појава и збивања у природи и друштву. Аристотел је знатижељу поимао као неутољиву жеђ да се докуче непозната пространства и оно несазнатљиво у човјеку и животу.[48]

[45] Увод у филозофију (Хрестоматија), приредио др Р. Нешковић, Београд, 1999, стр. 14.

[46] Вилхелм Дилтај: Суштина филозофије и други списи, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1997, стр. 151.

[47] Жил Делез, Феликс Гатари: Шта је филозофија?, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1995, стр. 10. и 14.

[48] Борис Калин: Повијест филозофије с одабраним текстовима филозофа, Школска књига, Загреб, 1976, стр. 17.

Савремени филозоф Ернст Блох износи да је чуђење још и данас подстицај за разумијевање оно га што је у нама најбоље.

Људи су се у почетку чудили да су ствари око њих оно што јесу, да се налази мноштво ствари и појава које су загонетка и да је космос пун тајни. Филозофско чуђење и страст доводе нас до суптилних и умилних стања, гдје се заборављају тешкоће и препреке које су биле на путу до циља. Трагање и истраживање су божански дар за сваког научника, мудраца и филозофа. Тако долазимо до убјеђења да су знатижеља и истраживања оно божанско у великим људима и компас у стицању филозофских знања.

"Извори филозофирања леже у дивљењу и двојби, у свијести о изгубљености" (К. Јасперс).

Поред поменутих извора, неки аутори наводе екстазу, религију, умјетност и науку као изворе филозофирања, истиче др Д. Пејовић. Човјек је одувијек постављао питања о смислу свог постојања. Та питања су незаобилазна, она се не могу затајити и мимоићи, јер као неодољива нимфа привлаче, прогоне и тјерају у сусрету са својим исконским положајем у свијету у прошлости, као и сада.

Комуникација међу људима подстиче на филозофирање. У свакој истинској филозофији лежи неодољива тежња да се саопшти и да буде саслушана, да успостави везу међу људима и нађе виши смисао којем човјек треба да тежи у непрестаном трагању за истином и смисленом егзистенцијом.

Винделбанд сматра да се филозофија јавља кад се пољуља оно што је чврсто стајало па се из те уздрманости, узнемирености и једне врсте изгубљености и одсутности рађа филозофија, која тражи излаз и објашњење пређашњег стања и новонастале ситуације, те дубљу смисао и стицање новог ослонца. Филозоф је увијек пред неком загонетком, изгубљеном равнотежом и трагањем за смислом, почетком и слободом. Снагом духа и мотивима који га вуку напријед филозоф је увијек на несигурном путу и трусном тлу, али је срећан и у трагању одолијева искушењима и опасностима.[49]

Неки савремени филозофи, међу којима се истиче Н. Абагнано, сматрају да филозофија извире из бити човјековог бића, из његове природе, а људском бићу даје карактеристике коначности и ограничености.

Не може се филозофија узети као једини приступ човјеку и животу. То би било једнострано, површно и нетачно. Митологија, религија и

[49] Борис Калин. Повијест филозофије с одабраним текстовима филозофа, Школска књига, Загреб, 1976, стр. 17.

умјетност такође се занимају за човјека, његов свијет и живот, али њихов приступ није превасходно филозофски, премда у њима, у доста случајева, има и филозофских елемената, нарочито у постмодерној филозофији.

Приступање филозофирању подразумијева чуђење, посматрање, постављање питања, потресеност, истраживање, сумњу, непрестано трагање за смислом и истином, настојање да се докучи мудрост и суштина свијета и човјековог постојања у њему.

г) Филозофија, митологија и религија

Мит је од грчке ријечи mytos, која означава ријеч, причу, бајку, легенду, скаску и сл. Он представља одређено размишљање човјека на ниском степуну развоја о свијету и његовој основи, те његов однос према себи, другима и свијету око себе. У миту је садржан ехо древног система мишљења и ту је фантазија, визионарско и интуитивно доживљавање имало велики значај за све активности, обичаје, церемоније, табу и остале радње и ритуале.

Мит испод свога плашта садржи апстрактну мисао и у њему су у пуном смислу заступљени сликовитост и мисао, па се у миту доживљај свјесно оцртава и зрачи живошћу и увјерљивошћу. Често се митови своде на космогонијске и космолошке, што не одражава њихову разноврсност, јер постоје и други митови и митске радње у старим цивилизацијама. Сви митови древних народа говоре о фундаменталним истинама, настојећи да дођу до прве и истинске стварности.

Митска стварност се приказује на поетски и фантастичан начин уз коришћење метафора, алегорија и симбола. Овдје се размишљање превазилази жељом да се до истине дође путем објаве. Представна умност и фантазија су одлике мита. Митологија произлази из човјекове потребе за разумијевањем свијета око себе, тј. околног свијета и себе у њему па је мит послужио као једна врста предворја за настајање метафизичког мишљења.

Настајање филозофије у крилу хеленске митологије одвија се када долази до супростављања логоса митосу, ишчезавања мита и појава потребе да се на новим основама осмисли човјеков живот, свијет и смисао људског постојања. Филозофија укида форму митологије и замјењује је чистим мислима и апсолутну суштину свега узима као мисао, у форми мишљења.[50]

[50] Др Миленко А. Перовић: Историја филозофија, исто, стр. 50. и 51.

Хеленска филозофија се у свом кретању јасно супротстављала митологији и њеном начину поступања и формама испољавања, али испреплетност ових двију дисциплина нарочито долази до изражаја у филозофијама источних народа.

Први хеленски филозофи су у елиптичним и загонетним формама, у митопоетском огртачу, без довољне системачности, успијевали да саопште своја мишљења о космосу и физису; тражећи прапочетак свега полако су прелазили на филозофско сагледавање проблема везаних за стварност и космос. Хесиод и јонски филозофи траже поријекло свега, а Анаксимандар уводи појам апејрона коме даје мисаону дубину у виду осмишљеног праначела.[51]

Сократово мишљење је имало револуционарни карактер и означавало је раскидање са митом. Човјек се коначно ослободио стега које је постављало митско мишљење. Филозофија у оваквим условима налази плодно тле за своју активност и стиче посебан статус, постиже значајне домете и усмјерава се на антрополошку проблематику.

За религију је типично да је облик људске свијести и она полази од тога да апсолутну суштину свега налази у божанском бићу. Различити су коријени религиозности и религиозни поглед на свијет садржи најмање три компоненте: емотивну, сазнајну и практичну. Религија је слика о бесконачном, о бити свијета, природе и духа и о односу човјека према тим творевинама. Она је утемељена на ауторитету и вјери у објаву као највише свједочанство. Свака религија, без обзира на правила и прописе, садржи вјеровање у бесмртност и загробни живот, а све се то заснива и изводи у вјеровању у Бога као узрока и ствараоца свега.[52] Вјеровање у догме је битна особина религијског мишљења.

Филозофија је у својој суштинској бити везана за умску и разумску дјелатност, а религија се емотивно-вољно везала за божанство као апсолутни ауторитет.

Филозофско мишљење подлијеже критици, цјеловитости, рационалним и осталим принципима. [53] Код религије се све заснива на догмама, вјеровању, молитвама, обредима и церемонијама и поштовању божанства као ствараоца свијета и човјека. Филозофија је више упућена науци, подвргава своје ставове провјери у пракси.

Теологија у свим својим обиљежјима нуди апсолутне доказе и истине са позивањем на врховни божански ауторитет. Али, и у

[51] Др Драгана Кандић Дулић: Увод у филозофију, Завод за издавање уџбеника и наставна средства, Београд, 1995, стр. 29.

[52] Др Бранко Бошњак: Филозофија (Увод у филозофско мишљење и рјечник), Напријед, Загреб, 1982, стр. 229.

[53] Вилхелм Дилтај: Суштина филозофије и други списи, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1997, стр. 46-47.

религији постоје мисли, идеје и опште представе, тако да се неке религије приказују као филозофије, што је дошло до изражаја у источним религијама (персијска, индијске, месопотамијска и др.)[54]

Код старих источних цивилизација религија и филозофија нису одвојене и зато се историја религије старих источњачких народа излаже у форми историје филозофије.

Просветитељство је своју оштрицу критике усмјерило на религиозне догме и заблуде, идеолошке и још неке особености, али је дошло и до превида неких битних карактеристика религиозности који су умакли критици.

Ниче полази од става да је "Бог мртав" и тиме су све вриједности на којима је почивала европска култура дошле у питање и изгубиле свој смисао и значај. Филозофија и религија имају велики број додирних тачака и међусобних прожимања, али се у суштини ради о различитим дисциплинама и погледима.

2. Онтолошка, аксиолошка и гносеолошка проблематика

Филозофија је незамислива без онтологије, гносеологије и аксиологије. У овим филозофским дисциплинама најочитије долази до изражаја морални и правни феномен. Везивање морала и права за наведене проблематике доста је дискутабилно и има своје присталице и критичаре. Међутим, тешко је наћи филозофске темеље који би били чврста гаранција за било које филозофско становиште, јер увијек постоје ставови којим се оправдавају одређене филозофске оријентације, правци, полазишта и погледи, као и они који им противрјече, полазећи са супротних позиција. Све димензије ових проблема долазе до изражаја када се настоји свеобухватније приђи одређеним проблемима, њиховом одређењу у равни посматрања. Зависи и од тога да ли се умски или разумски приступа наведеним дисциплинама и у њиховој призми посматрају морал и право.

У случају да им се прилази разумски, у онтологији се запада у дуалитет бића и ништа, у гносеологији долази до дуалитета бића и мишљења када се има у виду разумска димензија, а разматрањем аксиологије са поменутог аспекта има за посљедицу дуалитет бића и требања. Умским увидом отклањају се одређени недостаци и омогућује

[54] Др Лука Прошић: Филозофија старих Грка, Скрипта интернационал, Београд, 1996, стр. 77.

шири и обухватнији увид у онтолошку, гносеолошку и аксиолошку проблематику, темељније разматрање и елаборирање феномена морала и права са полазишта ових и осталих филозофских дисциплина. Конституисала се онтологија права, а постоје могућности да се појави и онтологија морала.

Онтологија је по свом поријеклу прва и најважнија филозофска дисциплина. Она је наука о бићу, небићу и свему ономе што се односи на њих, затим о првим и основним узроцима свега што постоји. Обухвата однос једног и мноштва, идентитета и разноликости, бића и небића, есенције и егзистенције, духа и материје и разне друге односе гдје су изражени онтолошки проблеми.

Онтолошки проблеми обухватају и нека фундаментална питања о бићу и статусу општих појмова.

Онтологију је свестрано разрадио Аристотел у свом обимном дјелу **Метафизика**, али и у филозофским погледима Елећана и још неких претсократовских филозофа назире се у имплицитном виду филозофска проблематика, а тиме и онтолошке, с тим да се елејски мислиоци сматрају оснивачем онтологије.[55]

Платон је онтологији посветио значајно мјесто у оквиру дијалектике и у неким својим дјелима нас упућује да су елејски мислиоци први оснивачи онтологије. Термин онтологије је новијег датума и први га је употријебио Јоханес Клауберг.

У новијој филозофији Запада многи мислиоци су посебно расправљали о онтолошкој проблематици и истицали у својим дјелима различите варијанте нове онтологије. Главне карактеристике свих тих учења о онтолошким питањима и проблемима своде се на одбацивање традиционалне метафизике, инсистирање на разликама између бивства и бића, укључивање нихилистичких тенденција у саме основе бића, те настојање да се строго одвоје онтологија и метафизика. [56]

Савремени свијет је допустио да нихилизам продире и у саме основе бића, а метафизичко мишљење се превазилази и полако ишчезава. Поље онтологије се шири и она заузима централно мјесто у филозофији као учење о свијету, његовој структури и односима у њему. Неки аутори сматрају да у расправи о онтолошкој проблематици треба кренути од констатације да свијет по самом свом појму постоји, да јест, да јестествује па да је зато потребно најприје објаснити само постојање, а тек онда свијет. И овдје се износе идеалистичке и материјалистичке концепције о постојању свијета и указује на одређене недостатке, али се упркос критици запада у нека ограничења везана за

[55] Др Бранко Павловић: Филозофски речник, Плато, Београд, 1997. стр. 172.
[56] Исто, стр. 172.

разумске оквире посматрања сложене проблематике. Ту се врши супротстављање појма нешто насупрот појму ништа. Постојање је сливјељено за нешто, за биће и тешко га је одвојити од њега. Констатује се да истинско биће постоји, а да ништа не може постојати ако није неко биће (нешто). Појам нешто је апстрактан и тешко схватљив као крајњи појам, обично се он веже када је у питању констатација у смислу "бити нешто".[57]

Оваквим конструкцијама запада се у противрјечност и немогућност да се досљедно изведе појам постојања из нешто.

Када се у разматрање постојања крене од тока мишљења умског идентитета, имамо потпунији увид и другачију слику. Платон схватање онтолошког појма повезује са кретањем из "душине хипотезе" према праначелу свега постојећег. За Аристотела је онтолошки проблем у смислу постојања обухваћен у ономе "чему је увијек бивати". Хегелов филозофски систем постојања обухвата одвијање процеса прелажења бића у ништа, те кретање у обрнутом смјеру, гдје ништа прелази у биће.[58]

Савремено тумачење сложеног феномена постојања захтијева уочавање темеља онтологије, есхатолошко размишљање о свијету и животу и разумијевање епистемолошке димензије смисла постојања и егзистенције човјека у свијету, а неопходно је да се схвати смисао борбе за опстанак са опасностима које пријете човјеку и човјечанству, што подразумијева враћање на увијек актуелно питање битка у новонасталим условима.[59]

Е. Левинас говори о друкчијем бивству које се налази с ону страну бивствовања, гдје се изразом друго бивство – друкчије бивствовање настоји исказати разлика која је с ону страну бивства и ништа.

Онтологија или метафизика је јединствено егзистирала у класичном периоду, а у постхегелијанском периоду, у крилу позитивизма и неопозитивизма, изражене су тенденције да се метафизика одбаци због њеног спекулативног карактера. На другој страни, јављају се покушаји формирања нове метафизике, као и нове онтологије. Без обзира на онтолошке концепције (монизам, дуализам, плурализам, материјализам и идеализам), онтологија битно утиче на утемељење морала и права.

Аксиологија је филозофска дисциплина која се бави истраживањем појма, врсте, хијерархије и значаја вриједности уопште, као и највише

[57] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофије права (I. Филозофија, II. Филозофија права), Савремена администрација, Београд, 1992, стр 39-42.
[58] Зборник Матице Српске за друштвене науке, Нови Сад, 1993. , стр. 118.
[59] Филозофија, енциклопедијски лексикон; Исто, стр. 338-339.

вриједности. Филозофија од свог постојања настоји да сазна суштину и смисао постојања човјека и свијета, гдје спадају и вриједности, те покушава да изрази најдубља знања о оном што је предмет и циљ њеног истраживања.[60]

Аксиолошка проблематика је у неиздиференцираном и несамосталном облику била стално у оквиру филозофије, а у оквиру посебне филозофске дисциплине егзистира од 19. вијека и то захваљујући свом оснивачу Херману Лоцеу. Аксиологија је превасходни дио филозофије и примјењује се у умјетности, економици, техници, политици и науци. Вриједности имају своје поријекло, подложне су промјенама и у блиској су вези са стварношћу.

Аксиологија је везана са онтологијом, у додиру је са гносеологијом, а саме вриједности имају и антрополошку димензију. [61] Вриједностима се на посебан начин баве етика, естетика и право. Има мишљења да је аксиологија шира од многих других филозофских дисциплина, а код неких аутора аксиологија се одређује као општа теорија вриједности па она полако стиже на границу између филозофије и науке. Све вриједности постоје на релацији према човјеку као бићу које посједује практичан однос према стварности која га окружује. Процјену вриједности могу да врше појединци и колективи. За вриједности је карактеристично да су подложне промјенама и тиме се утврђује и њихова релативност. Саме по себи вриједности нису ни добро ни зло.

Ничеовска струја у савременој филозофији императивно захтијева да се превреднују све вриједности и на тај начин нихилизам се увлачи у аксиолошку проблематику.

Феноменолошки оријентисани филозофи поимали су вриједности као дате у смислу Платонових идеја, док се Мартин Хајдегер у разматрању проблема аутентичне егзистенције сусрео са загонетком смрти као могућности која се не може избјећи. Суд о вриједностима нас упућује на констатацију да је природа вриједности сложена и противрјечна, потом да су оне субјективне и објективне, конкретне и апстрактне. На неки начин оне и јесу и нису и проблематично је њихово остваривање.[62]

Вриједности у смислу требања су остварљиве, било да су метафизичке или антрополошке природе. Постојање свијета је вредније од ичега и уздиже се на трон највише вриједности; све оно што доприноси опстанку свијета, његовом трајању и усавршавању сматра се за добро. Добро се јавља у свом савршенству и као такво треба да омогући

[60] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофије права (I. филозофија, II. Филозофија права), Савремена администрација, Београд, 1992, стр 199.
[61] Зборник Матице српске за друштвене науке, Нови Сад, 1993, стр. 111.
[62] Филозофија, енциклопедијски лексикон : Исто, стр. 19.

да постоји што је могуће већи број бића у њиховом достојанству, племенитим намјерама и врлинама.

Људи као свјесна бића треба да се залажу за остваривање добра, али нису искључене ситуације у којима се слобода злоупотребљава и умјесто добра угрожава се човјек и свијет. Зло је супротност добру и оно нема толику моћ да уништи добро, али може да спутава, подрива, умањује његове ефекте или на било који начин да га угрожава и оспорава. И несвјесна бића посједују моћ за остваривање вриједности и оне се манифестују у својствима несвјесног духа. У животу је присутно стално сукобљавање вриједности и невриједности. Неопходно је да се човјекове ирационалне тежње спутавају и успостави стање рада, реда и законитости међу људима.

Без обзира на којим се темељима аксиологија заснивала у току свога развоја, она је остала вјерна својој метафизичкој суштини.

Од античких времена постоји тенденција за раздвајање бића у смислу датости и свијета задатог – сфера која обухвата важење вриједности. Ово раздвајање допринијело је да се успоставе чврсти појмови, категорије и етичка учења у којима се на теоретском плану приказује у каквом су односу биће и требање и потенцира се активизам који омогућује прелажење требања у биће у смислу увођења идеала и вриједности у живот, истакао је др Миленко А. Перовић, а такав став су раније заступали и други аутори.

Полазећи од изнесених опредјељења, пројекат рјешавања етичког проблема може се остварити у сламању истог у својој суштини.

Да би се то остварило, неопходно је да се омогући процес трансцендирања метафизичке бити етике. У посткантовском раздобљу долази до укидања етике у темељним поставкама Хегеловог, Марксовог и Хајдегеровог учења.

Морална проблематика са нормативистичко-позитивистичких позиција се разматра на тај начин што се у моралном вредновању и понашању полази од појмова добра и зла. Човјек је током историјског развоја задржао и неке особине својих предака на ниским стадијима биолошког и друштвеног развоја. Он је као биће заједнице могао да стиче способност да цијени своје и туђе поступке и понашања. Понашање у друштву могло је да условљава корисне или штетне поступке. Свака штета која се наносила појединцу или колективу на примитивном степену развоја доводила је до реакције, отпора и агресивних облика понашања.[63]

На примитивним степенима развоја појединац се повињавао колективу, његовим одлукама и нормама које су у њему важиле.

[63] Зборник Матице српске за друштвене науке: Исто, стр. 167.

Придруживао се или солидарисао са онима који се обрачунавају са прекршиоцима односа који су владали у роду, племену или заједници.

Тако је свима постајало јасно да ће лоше проћи они појединци који би се дрзнули и нарушили интегритет колектива, његове обичаје, устаљене активности, поступке и ритуале. Све ово је могло условити појаву првобитне форме моралног понашања. Таква понашања су била обично везана за представе из прошлости и она су се његовала када је човјек долазио у сличне ситуације.

Поступци који су се одвијали по правилима понашања која су важила у одређеној заједници сматрани су добрим, али тамо гдје се нису поштовала правила и испољавала се самовоља, долазило је до ситуацијау којима су такви поступци осуђени и проглашени за зле, опасне и неподесне. У првобитним друштвеним скупинама појмови корисно и штетно су могли да буду регулатори у рјешавању неправде и егзистенцијалних проблема. Овакви појмови су могли да буду аксиолошка основа одакле поријекло води морал.

У једном друштву постоје религиозне, правне, моралне и друге норме. Моралне норме су од највећег значаја и омогућују да се људи понашају у складу са људским достојанством и хуманистичким начелима. Човјек као свјесно биће настоји да се понаша на човјечан начин, али је склон преступима и неморалним поступцима.

Оптимална ситуација у друштву с моралног аспекта је кад се човјек опредјељује за друштвени морал као сопствени и на основама таквог морала може да осуђује себе и друге ако га се не придржавају или крше постојеће норме понашања. Најтипичнија санкција у моралу је само-осуда човјека или гриже савјести, а друштвена осуда, односно санкција може да буде строга и ригорозна.

Морал има велики значај за очовјечење човјека и подлога је за његов опстанак у друштву са достојанством и поносом. Морал помаже човјеку да не подлијеже страстима, слабостима и неконтролисаним поступцима и облицима понашања. И поред тога што морал ограничава слободу, као и остале друштвене норме, без моралних норми егоистички интереси би уништили све и довели до сталних сукоба међу људима и неподношљивог стања за живот у друштву.

Постоје различите класификације вриједности по разним основама и критеријумима. Међу онима који су се највише бавили овом проблематиком код нас је др Радомир Д. Лукић, који истиче да је добро општа вриједност, а врхунско добро је само постојање свијета. У главне вриједности он убраја: истину, правду, слободу, ред (поредак), мир, људско достојанство и лијепо (умјетност). У невриједности спадају зло и смрт.

Трагичност људске судбине произлази из немоћи човјека да савлађује зло и друге невриједности, не посједује моћ за брже усавршавање и превазилажење слабости. Брзо пада у очајање и апатију, те мора да подноси прилично тежак живот у немоћи да се супротстави злу и у страху и неизвјесности шта ће се сутра догодити.

На глобалном плану човјек не може било шта значајније да учини за побољшање свог живота и живота људи око себе. Изузетне личности, које могу имати значајнију мисију, често се одлучују за ризичне и опасне потезе који могу да угрозе човјечанство и планету. На крају живот се завршава смрћу коју и човјек ничим не може да спријечи. Ипак, живот је драгоцјен и његове вриједности се, поред осталог, очитују: у раду, стваралаштву, храбрости, снази да се превазилази зло и трпи бол, помоћи најближима и свим оним којим је помоћ потребна, усавршавању себе и других, знању, значајним успјесима, усправном ходу и људском достојанству, чојству, остваривању среће за себе и друге, великим подухватима и идејама, обезбјеђењу потомства и свих облика смисленог живота на личном и колективном плану.

Гносеологија је, уз онтологију, једна од најстаријих, најважнијих и најразвијенијих филозофских дисциплина. Чим се јавио интерес за биће, пробудила се и људска знатижеља да се оно сазна и на тај начин је дошло до конституисања гносеологије. Ова филозофска дисциплина проучава поријекло, врсте, начине, развој, изворе, предмет, критеријуме истинитости и проблеме сазнања. [64]

Зачеци гносеологије налазе се и у филозофским учењима претсократовских мислилаца, нарочито код Хераклита, Демокрита, Парменида и других. У развијеном периоду хеленске филозофије гносеолошка проблематика је долазила до изражаја код софиста, Сократа, Платона и Аристотела. Хегелов филозофски систем се заснива на идентитету бића и мишљења, бића као изворне покретљивости духовног самообразовања и самоусавршавања. При томе се не заборавља да је законитост ума уједно и законитост стварности.

Познат је Хегелов панлогички став: "Све што је умно стварно је, све што је стварно умно је." По Хајдегеру ту биће разумијева себе изричито у свом бићу. Филозофија је критична према сваком облику сазнања па и сопственоме. Она има више у виду надискуствено сазнање, али не пренебрегава ни искуствено.

Иначе, и најпоузданије знање није довољно поуздано у филозофским размишљањима. Изречени су многи опрези и сумње у постојање, попут оне Декартове да се сумња у могућност властите егзистенције.

[64] Др Миленко А. Перовић: Историја филозофије, Одсек за филозофију Филозофског факултета, Нови Сад, 1997, стр. 33.

Сазнајна моћ објашњава се онтолошки и то суштином свијета и човјека као сазнајног бића. Биће се показује као значајни чинилац свијета и као дух. Већ смо раније дошли до закључка да је људски дух дио свјетског духа и човјек успијева да сазна себе и свијет самосазнањем. Људском духу је омогућено умно сазнање, које чини основно својство духа.[65]

Искуствено сазнање може да буде тачно, али се не може некритички прихватити. Мора се исказивати резерва и сумња у њега, као и провјеравање у духу филозофских одређења. Прави извор знања је у надискуственом уму, а не у искуству, од којег се обично полазило у науци па и у филозофији. Умска димензија даје вриједност, дубину и смисао филозофском сазнању.

Гносеологија са својим темељним одређењима битно утиче на филозфију права и морала и улази у њихове основе и доприноси одвијању цјелокупног филозофског мишљења. Постоји гносеологија права и могућност за конституисање гносеологије морала. Развијале су се и друге филозофске дисциплине, школе и правци који шире освјетљавају филозофске хоризонте. Међу њима важно мјесто заузима филозофска антропологија, која се бави проблемом човјека, његовог постојања и смисла човјечијег дјеловања. Кант је, између осталих питања, поставио и оно најсложеније: "Шта је човјек?" У свим цивилизацијама човјек је био скоро у самом центру интересовања. Докази за то су свједочанства источњачких мудраца и филозофа, затим Хераклита, софиста и антрополошког раздобља у античкој филозофији, потом бројне дисциплине и правци у каснијим раздобљима филозофије и науке, а уочљива су и најновија интересовања за филозофску антропологију.

Логика, као филозофска дисциплина, бави се проучавањем појмовног мишљења, правила, облика и путева у мишљењу, потом метода истинског сазнања. Она је у тијесној вези са гносеологијом и методологијом, а до нарочитог изражаја долази однос између логике и методологије научног рада.

Феноменологија је доста сложен појам у филозофији и може да означава филозофски правац, теорију или методу. Она представља учење о феноменима или појавама искуствене и духовне природе, а њен оснивач је велики њемачки филозоф Едмунд Хусерл.

Естетика је филозофска дисциплина чији је предмет изражавања оно што је лијепо у умјетности, а неки филозофи, првенствено естетичари, износе да се она односи и на оно што је лијепо у природи и сфери стварности уопште. Темељна полазишта естетике везана су добрим дијелом за метафизику и теорију сазнања. Појам лијепог, његова

[65] Зборник Матице српске за друштвене науке, стр. 49-50.

природа и начин на које оно егзистира за човјека и у самој природи, одувијек је плијенио пажњу филозофа, умјетника и научника.

Херменеутика је у првобитном облику била метода за тумачење библијских текстова, док се данас као метода односи на тумачење и разумијевање разноврсних текстова, цјелокупног друштвеног, историјског и психолошког свијета. Сматра се да је Вихем Дилтај значајно допринио разради херменеутичке методе, ХансГеорг Гадамер је примијенио исту на разумијевање и тумачење историјског феномена у новијој филозофији, а Артур Кауфман, поред осталих, на област права и правне филозофије.

Епистемологија истражује теорију научног сазнања, систематизује науке и у приступу овој изузетно важној области рада и стварања користи се научним методама. Из ових сажетих одређења филозофских дисциплина, метода и приступа филозофској проблематици уочљиви су филозофски темељи на којима почива свако истинско, цјеловито и критичко филозофско мишљење.

Филозофски темељи или основе у било којој грани филозофије, њеној методи или сличној оријентацији представљају оно што је суштинско, постојано, вриједно, значајно и без чега не би могло да постоји филозфско мишљење. Они су везани за човјекову свијест, идеју, слободу и духовност, материјалне и идеалне творевине, те за саму есенцију филозофског феномена и субјективна и објективна полазишта, њихово суодношњење и противставност, затим за друге елементе и одређења типичне за филозофски поглед на свијет.

III. ОСНОВНА ОДРЕЂЕЊА ЕТИКЕ И МОРАЛА

"Две ствари уливају све веће поштовање
што се разум више бави њима;
то су звездано небо над нама
и морални закон у нама. "
(Имануел Кант)

1. Појам и дефиниција морала

Разноврсне су димензије моралности. Та разноврсност није исцрпљена позитивним моралом. Она формира само једну димензију тог многоструког разврставања (једну димензију склопа), и то једног чисто ваљски датог, емпиријски преузетог разврставања.

Не разилазе се само погледи доба и народа и вијења, у њима укоријењених, филозофских система; и унутар ових погледа и система има различитих тенденција које су разлучиве једна од друге и поред извјесних заједничких карактеристика. Оваква схватања дијелом су карактеристична само за поједине оријентације и теорије, али се та разноврсна учења појављују једна другим проткана.

Тако постоји разлика принципа између морала заједнице (државе) и индивидуума; томе слично – између морала човјека и жене, жене и дјетета (антички морал нпр. био је готово искључиво морал мушкарца); или између неког морала моћи, права и љубави.

На другој страни, опет налазе се такве супротности као:

1. морал рада, стварања – морал задовољности и самоуздржања;
2. морал борбе, такмичења, развијања снаге и морал мира, споразума, благости;
3. морал највиших и најскривенијих жеља – морал општих захтјева којима се противи сопствена природа са њеним склоностима и жељама;
4. морал ауторитета, подјармљивања под препознатљивим и признатим нормама, морал тражења, очекивања нових

норми и борбе за њих (при чему тражење, дохватање и реконструисање постају чак обавеза, а оно што је изнуђено и у животу заступљено – чак предмет одговорности);

5. морал садашњости и најближег обликовања живота и морал будућности, оног што је далеко, идеје (при чему се садашњост и дате личности и прилике подређују), штавише жртвују последњима;

6. морал дјелања уопште, радиног живота и морал учвршћивања вриједности и учествовања у скупоцјеном и изузетном.

Овим супротностима се може додати и низ других. Унутар сваке од њих оба дијела цјелине имају своја овлашћења, која су упитних смјерова и сами израстају из обиља конкретних животних задатака уопште, праваца у којима се налазе аутономно усмјерене тачке или сврха животног става и који као такви не могу бити по вољи узајамно одгађани (помакнути), измијењени или нивелисани.[66]

Причард је био утицајни оксфордски филозоф прве трећине 20. вијека који је осуђивао ако неко не анализира и не доказује смисао сваке чињенице и судове о појавама у друштву, укључујући и лични интерес и општу корист.

У свом есеју "**Да ли морална филозофија почива на грешкама?**" Причард је одговорио афирмативно: грешка се састоји од покушаја моралног филозофа да одговори на питање: да ли стварно постоји разлог за начин по којем сам до сада мислио да треба да дјелујем? Овакви покушаји су погрешни јер је неисправан захтјев за разлог. Ниједан разлог се не може узети за моралну дужност или обавезу особе за извршење неког дјела. Разлози на које су апеловали филозофи је нека врста доброте: или је себично добро агенса или неких општих добара која се налазе у посљедицама или мотивима дјела. Али ниједан овај апел на доброту не може заснивати обавезу. [67]

У **Оксфордском филозофском рјечнику**, који је преведен и код нас, нема одређења појма морала у општем смислу као што то постоји у многим енциклопедијама и лексиконима. Налазе се одређења сличних или саставних дијелова морала у ужем и ширем смислу, као што су: морал господара/роба, морална срећа, моралне дилеме, моралне врлине, морални доказ за постојање Бога, морални закон и моралност.

[66] Nicolai Hartman. Ethik, Zweite Auflage, Berlin und Leipzig, 1935, gleich, Seite 36 und 37.

[67] The New Enciklopaedia Britanica, Volume 6, William Benton, Publisher, Chicago, London, Toronto, Geneva, Sydney, Tokyo, Manila, Seoul, Johannesburg, p. 981.

Морал потиче од латинске ријечи moralis, што значи ћудоредан, моралан и представља систем неписаних друштвених норми које одређују начин понашања у одређеној друштвеној средини, заједници, а заснивају се на обичајима и на општеусвојеним мјерилима вредновања поступака са стајалишта начела "добра" и зла.[68]

У **Малој Просветиној енциклопедији** наводи се: "Морал је увек скуп правила понашања једног одређеног колектива, који може бити посматран на нивоу једног народа или на нивоу неке пословне организације,"[69] те на нивоу професије и историјски трајније фиксације друштвених односа.

"Морал (од лат. mos=обичај, mores=вредновање, moralis=ћудоредан), један је од облика друштвено-повијесног човјекова опстанка (поред религије, права, политике, државе итд.) и као такав се у току времена мијења и својим смисленим опсегом и садржајем, те је различит у различитим повијесним раздобљима, у различитих племена, народа, група, слојева, итд., а често и поједине професије имају свој осебујан морал. У том смислу морал садржи у себи одређене обичаје, прописе, правила, смјернице, норме, категорије, идеале..."[70]

У **Правној енциклопедији** морал се поима као друштвена норма која стоји у тијесној вези са правом, али се од њега разликује по томе што је творевина неорганизованог друштва и санкционисан друштвеном санкцијом грижом савјести. Важно је истаћи да се моралне норме од осталих друштвених норми разликују по садржини и тиме што наређују да се чини оно што друштво сматра добрим, док забрањује оно што сматра злим.

Али шта је у једној друштвеној заједници добро, а шта зло – то је објективно дато ако је утврђена једна основна, највиша морална вриједност, из које се лако изводе ниже вриједности. Као највиша вриједност обично се схвата човјечност, човјештво, очовјечење човјека у све већој мјери. Степен развитка одређеног друштва, а прије свега материјалних друштвених односа (начин производње и остало), одређује шта је човјештво. У различитим друштвима човјештво се на различите начине схвата: у некима је то храброст, у другима праведност, у трећима доброчинство итд.[71]

Слично је одређење морала у француској, америчкој, њемачкој и совјетској енциклопедији. Разлика је само у томе што дефиниција

[68] Опћа енциклопедија Југословенског лексикографског завода, (Л-Нигх), 5, Загреб, 1979, стр. 565.

[69] Мала енциклопедија Просвета II (РП), Београд, 1978, стр. 595.

[70] Филозофски рјечник у редакцији Владимира Филиповића, Накладни завод Матице хрватске, Загреб, 1984, стр. 216.

[71] Правна енциклопедија 1, Савремена администрација, Београд, 1985, стр. 832. и 833.

морала полази од класних и идеолошких позиција, од неких традиционалних, историјских, културних и других интереса. Зависи од датичног друштвено-економског и политичког система. У садржинском смислу др Лукић одређује морал: "И садржински морал се одређује на различите начине. Обично се то чини помоћу појма морално добро, односно добро (респ. зло). Осим тога се употребљава и појам исправно (енглески: right), врло вероватно и други. Нама се чини, како ће касније бити подобније образложено, да се морал садржински може најбоље одредити појмом човечштво (или чојство)."[72]

Др Вуко Павићевић сматра да је морал сличан обичајима по томе што и он настаје као резултат колективног и спонтаног искуства људи у разним односима које јединке успостављају између себе.[73] Исто је тако изнесено да је морал "активно човеково обликовање и оцењивање себе и других људи као добрих и злих". [74]

Др Светозар Стојановић закључује да се моралом називају чињенице или појаве да у људском друштву постоје норме према којима његови припадници обликују своје карактере и поступке и о њима суде као добрим и злим. [75]

Психологију морала сачињава знање о човјековој личности, нарочито о његовој моралној страни, које ваља да послужи у васпитне сврхе, или, другачије речено, њена је дужност да помогне превођење психолошког "јесте" на педагошко и етичко "треба".[76]

"Психолошка природа морала подразумева да је морал сложена психичка појава у којој посебан значај, као предуслова морала, имају психичке функције: интелигенција, осећања, нагони, свест и воља. Психолошка генеза морала рачуна са чињеницом да у настанку морала кључну улогу игра идентификација са родитељима, претежно са оцем."[77]

Према схватању Фридриха Ничеа, морал је симптоматологија, само говор помоћу знакова. Морал је само тумачење одређених друштвених феномена, и то искривљено и рђаво тумачење. Не постоје никаква морална факта, иако морални суд (као религиозни) вјерује у феномене који не постоје.[78] Ниче одбацује хришћански морала као најгори

[72] Др Радомир Д. Лукић: Социологија морала, Научна књига, Београд, 1976, стр. 102.
[73] Др Вуко Павићевић. Наука, уметност, морал и право, Делта прес, Београд, 1975, стр. 13.
[74] Др Вуко Павићевић. Основи етике, Култура, Београд, 1967, стр. 15.
[75] Др Светозар Стојановић: Шта су морал и етика, Рад, Београд, 1962, стр. 22.
[76] Др Бошко Поповић. Увод у психологију морала, Научна књига, Београд, 1977, стр. 34 и 36.
[77] Др Јован Мирић: Медицинска етика, Научна књига, Београд, 1991. , стр. 34.
[78] Фридрих Ниче: Сумрак идола, Графос, Београд, 1977, стр. 35.

облик воље за обману и лаж, тај морал противрјечи природи и чини право насиље над животом. Измишља се "дух" и "душа" и одбацује чулни живот као нешто нечисто. У Ничеовим погледима морал се дефинише као облик неморала, јер се њиме хоће поправљати људи на начин како то чини религија и владајућа идеологија.

Имануел Кант одређује морал као праксу у одређеном значењу, при чему под праксом не подразумијева сваки облик дјелатности него само онакво остварење неке сврхе која се замишља као придржавање општих претпостављених принципа извјесног поступка. Ови принципи су скуп безусловно заповједних закона по којима треба да поступамо.[79] Практично увјерење, та морална умна вјера, често је чвршћа од сваког знања, јер при знању човјек саслушава противразлоге, а при вјери не; није му стало до разлога него до сопственог моралног интереса. Кант закључује да је морал започињао с најплеменитијим својствима у људској природи, а завршавао занесењаштвом и празновјерјем.

Морал је, по мишљењу Љубомира Живковића, израз објективне друштвене нужности, посебан облик одржавања друштвене стварности и специфичан облик друштвене свијести са нарочитом функцијом. Ова функција, за разлику од науке, умјетности и религије, није сазнајна већ је нормативна свијест друштва, а за разлику од обичаја и права (као објективно нормативних облика свијести) представља субјективно нормативну свијест. Субјективно нормативна свијест изражена је у моралним нормама.[80]

Може се рећи да је морал, истовремено, систем норми, вриједносних судова о (жељној и реалној) пракси друштва и човјека, о њиховом чињењу или нечињењу, које, на себи својствен начин, санкционише (морална осуда, презир, грижа савјести, притисак итд.) не укључујући голу физичку принуду; будући да вреднује (и практично регулише) спонтану друштвену активност.[81]

По др Радомиру Д. Лукићу морал не вуче своју обавезну снагу из дуготрајног вршења него из свијести да је оно што наређује добро, а да је оно што се забрањује – зло.

Др Милан Кангрга заступа став да је морално становиште, у ствари, становиште воље, уколико она није сама по себи, него за себе бесконачна. Та рефлексија у себе и њен за себе постојећи идентитет

[79] Имануел Кант: Ум и слобода, Идеје, Београд, 1974, стр. 156.
[80] Љубомир Живковић: Друштвена надградња, Напријед, Загреб, 1960, стр. 400-401.
[81] Др Блажо Перовић: Огледи о моралу, Марксистичка библиотека Младост, Београд, 1982, стр. 9.

наспрам бића по себи и непосредности, као и наспрам одређености које се у томе развијају одређује особу као субјект.[82]

О моралним проблемима у нашем времену и будућности др Јован Бабић даје значајне карактеристике:

"Морални проблеми нашег света не своде се само на пропаст великих нада и обећања које смо наследили из прошлости. То је само једна димензија тог проблема, веома значајна, али по свој прилици, мање значајна од оног што нам проблем намећу најаве нове и другачије будућности. Није само наша прошлост пропала – а под тим никако не треба мислити на 'безбрижне деценије' које смо управо проживели, већ на целокупни светоназор новога доба који карактеришу брзина, секуларна охолост и енормна унификација света – већ нам и будућност надире кроз промене које нисмо у стању да промислимо и домислимо и којима се прилагођавамо на један углавном пасиван начин."[83]

Често је у употреби појам ћудоредност (њем. die Sittlichkeit, од Sitte = обичај, нарав, ћуд); и грч. ethos, што значи: обичајност, обитавност, етичност, често моралност подразумијева дјеловање и радње које се сматрају "добрим". По Канту ћудоредан је осјећај, осјећање зависности личне воље о општој вољи. У Хегела је ћудоредност објективно – историјско разрјешење, укидање и превладавање апстрактног права и субјективне моралности на највишем степену објективног духа, тј. у породици, грађанском друштву и држави. Кант сматра моралност за суштинску бит човјека. Моралност је код Хегела само један од предстепена ћудоредности, заправо израз субјективне моралне свијести, коме недостаје објективна друштвеноисторијска укоријењеност у стварности.

У филозофској употреби доста је дифузан појам ћудоредности и његови синоними.

Моралне норме нису урођене нити универзалне и важеће за сва времена и све људе, оне нису непромјенљиве и, као такве, природно дате људском роду, већ су резултат производних односа међу људима, истицали су класици марксизма.

Заслуга је Маркса и Енгелса што су сматрали да коријен моралности лежи у чињеници да је човјек друштвено биће. У тај појам улази не само чињеница групног живота већ и свјесна производна дјелатност. Тајне човјека као "homo moralisa" (моралног човјека) разријешене су његовом најдубљом одредбом "homo sapiensa" (разумног човјека). Најдубља одредба човјека је "homo faber" (човјек радник, односно радни

[82] Др Милан Кангрга: Етика и револуција, Нолит, Београд, 1989, стр. 346.
[83] Др Јован Бабић: Морал и наше време, Просвета, Београд, стр. 6.

човјек). У том смислу може се рећи да је Маркс заокружио принципијелно питање о "родном мјесту" морала. [84]

Енгелс сматра да ће стварно човјечански морал који стоји изнад класних супротности и изнад успомене на њих постати тек на оном друштвеном степену кад класне супротности буду не само савладане него и заборављене у практичном животу.[85]

Класици марксизма су оштро критиковали буржоаске теорије о вјечним истинама (слободи, правичности, религији, моралу, филозофији, политици, праву), заједничке свим друштвеним устројствима, које хуманизам хоће да укине у име бескласних односа, слободе и човјечног човјека. Уколико се својина више истиче у капитализму, јер је никад није доста, утолико је веће морално сиромаштво, па се безизлазност грађанског начина бивствовања – како би казао Блох – показује као безизлазност и бесмисленост егзистенције уопште.

Проистиче да марксистички морал представља морал новог друштва и свијета који је радикално другачији од ранијег морала класног друштва, јер садржи одређене норме које имају општеважећи карактер и обавезују све чланове друштвене заједнице. Морал бескласног друштва ће представљати моралну свијест вишег ранга, јер ће бити условљен новим друштвеним односима, ријешен класних, партикуларних и других ограничења.[86]

У свим религијским системима нема дуализма између социјалног и духовног живота као двију различитих области живота, свијета "овостраности" и свијета "оностраности". Духовни живот није пуко збивање независно од религијско – духовних импликација: све што човјек чини, све његове обавезе тичу се и његовог духовног избављења и вјерског ангажмана.

Религиозни морал је скуп канона, догми, обичајних норми и понашања у духу проповиједи, божанских начела, вриједности, једном ријечју, у оним оквирима како захтијева религијски етичко-вриједносни систем.

У коришћењу основних дефиниција при одређењу појма морала може се указати на предмет који се означава и описати неке његове карактеристике, али то не пружа прави и суштински увид у сложеност феномена моралности, све његове компоненте и временско-историјски карактер. Значи, нужна је непредикована дефиниција којом се предмет морала одређује из односа према укупној структури

[84] Др Светозар Стојановић: Марксизам и етика, Рад, Београд, 1962, стр 11.
[85] Фридрих Енгелс: АнтиДиринг, Култура, Београд, 1953, стр. 113. и 114.
[86] Др Данило Гашовић: Филозофски есеји, НИРО Универзитетска ријеч, Никшић, 1989, стр. 266.

практичних дјеловања, гдје спадају: политика, право, породица, обичаји, грађанско друштво и држава, али само у смислу уколико се претпоставља статичка структура њихових узајамних односа и утицаја.

Постоји плурализам етичких теорија, учења, погледа, принципа и слично-од античке цивилизације до времена у коме живимо.

На тако мултидимензионално поимање моралности упућује нас др Миленко А. Перовић у својој обимној књизи Етика, у којој је феномен моралности свестрано анализиран од његове појаве у хеленској традицији, преко класичних и јудеохришћанских, ренесансних и нововјековних схватања морала и до потоњих дискусија о појму моралности које се своде на морал без епилога или епилог без морала.

Он прво полази од разматрања појмовнопроблемских скупова који су типични за формирање хеленског појма праксиса, а то су појмови: етика од грчке ријечи tá ēthiká и етички (ēthikós), а ту се вежу и други термини: ethos (навика, обичај), hexis (стање) и ēthos (моралност), који су присутни у Аристотеловом разматрању практичнофилозофске пробле-матике на којој се темељи разумијевање хеленског обичајносно-практичног свијета. Ethos је у претфилозофском периоду значио субјективну дјелатност навикавања и асимиловања у душу појединачног човјека важећих обичајносних садржаја практичног живота садржаних у законима и обичајима властитог полиса.

Ethos се, дакле, односи на оно што важи као "обичај и навика", а ēthos означава карактер, моралност, моралну каквоћу, па се може закључити да су у раним периодима хеленског друштва ethos као навика и ēthos (моралност) у терминолошком смислу скоро истозначни. У даљем еволутивном развоју, због различитих интереса долази до распада тог обичајносног аутоматизма и до рађања хеленске самосвијести, а то је повратна свијест о практичном која је мисаоно-тематски усмјерена. На тај начин се практична разборитост (phronesis) стално испитује и преиспитује ethos и nomos (закон).

Из парадоксалног фактума хеленске духовне историје, захваљујући којој се у хеленском свијету јавља становиште моралне свијести и етичке рефлексије, а то је чињеница софистичког и сократског одбрамбеног испитивања суштине хеленске обичајности која својом намјером и резултатима уништава властити мисаони предмет, односно саму ту обичајност, произлази усмјереност на легитимацијску основу. Nomos и ethos су изгубили легитимацијску везу са природом која се не испитује код софиста и каснијих филозофа, већ се осјетљава оно што

се сматра резултатом тог губљења, а тиме nomos и ethos постају људске конвенционалне поставке.[87]

Јудеохришћанска цивилизација имала је сличан историјскодуховни и рефлексивноетички развитак какав су у ранијем периоду, са свим специфичностима и особеностима, прешле хеленско-хеленистичка и римска цивилизација. Рађање јеврејског обичајносног духа, а тиме и моралности, започиње из представе о једнократном чину божанског стварања свијета и човјека које се појављује као извориште и стална основа људског праксиса, док је изградња хришћанског појма морала и хришћанске концепција етичког успостављена у склопу сложених односа јудео-хришћана и прозелита који су из грчко-римског свијета уносили проблематику за властити поглед на свијет, а тиме и многе тековине античке филозофије и етике, првенствено оне из стоичког периода.[88] Извори јеврејског обичајносног свијета садржани су у **Талмуду**, који представља кодекс правила и прописа састављених на темељу тумачења **Старог завјета** и осталих јеврејских списа, гдје посебно мјесто има **Декалог**, и то поглавље које се односи на **Десет Божјих заповијести**. Бит хришћанског морала садржана је обликовањем појма морала у различитим варијацијама код хришћанских аутора у Средњем вијеку и нешто каснијем периоду, а јеванђељски морал је заступљен у **Новом завјету**, и то у **Христовој бесједи на Гори**.

Нововјековно схватање морала обилује конфузном двосмисленошћу и двозначношћу испољеним у претходном дуговјековном развоју. Оно се занива на цицеронско-августинској и аристотеловско-то-мистичкој традицији и настојању да се превлада феудални обичајносни систем практичног живота, а продором модерног принципа субјективности и индивидуалности ствара подлога за нову грађанску констелацију практичног и моралног живота.[89]

У савременој филозофији води се читав низ дискусија о појму морала које обухватају широк тематски круг и до изражаја долази различитост ставова и одређења, па се још не назиру коначна рјешења која се односе на моралну проблематику. Етички теизам је савремено становиште о моралу настало средином XIX вијека и заснива се на мисаоним мотивима Шелингове критике Хегела у по-одмаклом периоду свог филозофског формирања, а представници ове теолошке оријентације у етици су: Имануел Херман Фихте, Шлајермахер, Роте, Мартенсен и Дорнер, а на њих се ослањају Лоце и Ричл, док су заступници историзма који су своју оријентацију изградили на

[87] Др Миленко А. Перовић: Етика, Ined CO Grafomedia, Нови Сад, 2001, стр. 169-175.
[88] Исто, стр. 198-214.
[89] Др Миленко А. Перовић: Етика, Ined CO Grafomedia, Нови Сад, 2001, стр. 214. и 215.

критици Хегелове филозофије историје и изражавањем идеје о моралном напретку и историји Ранке, Дројзен и Дилтај.

И Фројдова анализа тематски обухвата традиционално етичко подручје и, као практична наука, предлаже терапију за савлађивање нагона, а у антропологији Гелена развија се идеја о човјеку као недостатном бићу, па су ради индивидуалног и социјалног одржања нужне су социјалне институције у које спадају: обичаји, морал и религија. Маркс је моралност везао за суштински проблем времена, а Франкфуртска школа интерпретира Марксово учење у наглашеном хуманистичком виду. Хабермас се залаже за успостављање разлике између ума као инструмента власти и ума као еманципаторске институције. За Макинтајера коријени моралне кризе леже у нововјековном индивидуализму у којем вриједност тржишта има централни социјални положај, а из њега црпи смисао либерална држава. Хефе и Хенри сматрају да би етика морала имати аутономну метафизику као своју претпоставку. Амерички комунитаријанизам у етици тражи путеве одржања социјалне заједнице.[90]

2. Етика као филозофсконаучна дисциплина о моралу

У погледу употребе ријечи етика постоје многа размимоилажења у филозофији и науци. То је једно од доминантних обиљежја, која нису карактеристична само за овај појам, већ за скоро све научне и филозофске термине уопште. Шароликост у употреби различитих термина често се објашњава слободом да се свака ствар или чињеница обиљежава произвољно овим или оним именом. Други мисле да је овај проблем много шире природе и да језик не ствара појединац до краја слободно. На крају се ипак мора схватити да је језик огледало начина сазнања и приступа откривању суштине ствари и појаве и он је, у својој бити, историјски и културно одређен. Путем језика, употребљеног у различитим значењима у разним временима и контекстима, долазимо до сазнања појмова, њихових обиљежја и карактеристика.

Одатле се појам у језику као свом медијуму открива у различитим видовима и значењима. Интерпретација и реинтерпретација појма, овдје етике, намеће се у херменеутичком и епистемолошком виду, да би се открила његова сложеност, структура и различитост значења. Филозофски и научни дискурс нису никада били потпуно одвојени од

[90] Др Миленко А. Перовић: Етика, Ined CO Grafomedia, Нови Сад, 2001, стр. 254. и 255.

општих правила која владају употребом језика па је језичка анализа од изузетног значаја за схватање појма етике.

Историја учења о моралу јасно показује да под етиком треба сматрати исказ о моралу у најширем значењу. Унутар саме етике постоје бројне "етике", тј. искази о моралу који се међусобно разликују по свом битном сазнајно – методолошком усмјерењу. Иако унутар етике у најширем смислу постоје бројне и разноврсне дисциплине, углавном се оне своде на етику у ужем смислу или филозофску етику и на науку о моралу. Филозофска етика је дио филозофије, а наука о моралу се прихвата као дио система науке. Уобичајено се под етиком подразумијева филозофска етика. Наука о моралу се може одредити као социологија или психологија морала које су новијег датума те уз њих не би важио израз етика, премда су и ове науке етике у најширем смислу ријечи. Искази о моралу подједнако се односе и на етику и на науку о моралу, тј. односе се на етику у ширем смислу. Сагледавајући овај проблем у цјелини, можемо закључити да се ради о разлици између дескриптивних и прескриптивних исказа о моралу. Свако сазнање односи се на оно што предмет јесте, односно у чему је његова суштина, затим је важан однос предмета сазнања према другим појавама или стварности у цјелини.

Неки аутори, прије свега др Вуко Павићевић, одређују етику у ширем значењу као филозофску дисциплину о моралу која обухвата све или само неке дисциплине које га проучавају, а прије свега моралну догматику. По овом схватању, све узрочне науке улазе у етику, која је филозофска дисциплина и поставља идеалан морал. Др Вуко Павићевић сматра да не постоје битне разлике између науке у ужем смислу и филозофије, поготову оног дијела филозофије који се бави моралом, а прије свега нормативне етике. [91] Други теоретичари, а то смо већ проблемски истакли, етику поимају нешто уже, али опет као јединство научне дисциплине (моралне догматике) и филозофске дисциплине (нормативне етике).

Ако се има у виду основна разлика између науке и филозофије, као што нам изгледа да треба чинити, онда изгледа боље да се етиком назива филозофија морала или збир филозофских дисциплина које се баве проучавањем морала у овом опсегу.[92] Значи, етика у ширем смислу обухвата цијелу филозофију морала или све филозофске дисциплине о моралу, а у ужем – само тзв. нормативну етику.

Из ове расправе проистиче да се под етиком у ширем смислу подразумијева и филозофија и наука о моралу. Између њих постоје разлике у погледу разликовања уопште филозофских и научних исказа. У

[91] Др Вуко Павићевић: Основи етике, Култура, Београд, 1967, стр 21-35.
[92] Др Радомир Д. Лукић: Социологија морала, Научна књига, Београд, 1976, стр. 14.

нормативна етика, а да се осталим филозофским дисциплинама о моралу дају посебна имена. Добро би било, сходно општој подјели филозофије, да се разликују морална онтологија, морална гносеологија, морална аксиологија и морална логика.

У Енциклопедији Британика се наводи:

"Етика је грана филозофије која се бави оним што је морално добро и лоше, ваља и не ваља, а синоним за то је морална филозофија. Традиционално, етика је предузела анализу, процјену и развој норматива моралних кретања при раду са моралним проблемима. Посљедњих година, прожимајућа струја у англо-америчкој етици је под утицајем нових концепција, одговарајућих метода и капацитета опште филозофије, а њен задатак је да анализира језик; управо због ове основе дошло је до мишљења да брига моралних филозофа мора бити ограничена на аналитичке задатке и "метаетику". Овај задатак се састоји из логичке анализе значења морал-них капацитета и из метода подражавања моралне осуде и стоји наспрам контраста више традиционалних мишљења, која сједињавају аналитичке студије са нормативима етике. То је мишљење да аутентични стандарди постоје. Однос између ова два концепта је примјер контраверзија које су увијек дијелиле моралне филозофе на огромну разноврсност основних питања која се постављају из опозитних мишљења о њиховим студијама."[94]

"Ethics is the branch of philosophy that is concerned with what is morally good and bad, right and wrong; a synonym for it is moral philosophy. Traditionally, ethics has undertaken to analyze, evaluate, and develop normative moral criteria for dealing with moral problems. In recent years, however, pervasive curent in Anglo-American ethics has come under the influence of a new concepcion of the proper methods and capacities of philosophy in general, viz., that is task is the analysis of language; and on this basis it has come to hold that the concern of the moral philosopher should be restricted to the analytic task, or to "metaethics". This task consists in the logical analysis of the meanings of moral concepts and of the methods of the meanings of moral concepts and of the methods of supporting moral judgments and thus stands in contrast to the more traditional view, which combined such analytic studies with normative ethics, the view that authentic standards exist, The relation between these two conceptions, to be discussed more fully following the outline below, is an example of the controversies that have always divided moral philosophers on a large variety of basic issues arising not only from within their subject matter but also from opposed views about their subject matter but also from opposed views about their very study of it."

[94] The New Encyclopaedia Britanica, Volume 6: same, p. 976.

"Ријеч етика означава не само одређен број грана филозофских студија него и објективне и субјективне материје те студије. 'Етика' и 'етичко' се обично синонимно користе са 'моралима' или 'моралношћу' и 'моралом'. Могу индиферентно од етике да се направе прејоруке или од моралности једне особе или групе или од њихових етичких и моралних врлина и квалитета. Ова синонимика има чисту етимолошку основу, грчка ријеч етхос, из које је изведена ријеч 'етика' и латинска ријеч mores, из које је изведена ријеч 'морал', значе навике и обичај. Етика или моралност једне особе или групе се састоји не само из оног шта уобичајено и из навике раде, већ и из онога што они мисле да је исправно и обавезно радити."[95]

Питер Сингер, чувени професор етике, пише:

"Морам почети са питањем, шта ја мислим да је предмет једног 'гиганта' који се зове морална филозофија". Значи да се мора наћи начин за боље разматрање – рационалније размишљање о моралним питањима. Први корак ка овоме је сљедећи: "Разуми питања која постављаш (питаш)"? Ово можда изгледа очигледно, али мало људи то може урадити. Морамо разумјети изјаву кад кажемо: "Ја треба да..."Да би се разумјело значење ове изјаве, у то се морају укључити и њена логичка својства или на шта она имплицира или на шта нас она обавезује. Али ако признамо да не можемо извршити нашу обавезу, онда морамо престати говорити такве ријечи. То је у основи значење моралног аргумента. Етика, студија моралног аргумента, је, према томе, грана логике. Ово је један ниво размишљања који је био брига моралних филозофа. Други нивои су више суштинска питања; али овај први, логички, каткад га зовемо метаетички ниво, је основа за све остале."[96]

Етика потиче од грчке ријечи и значи оно што се односи на обичаје, навике и нарави. Она је, у ствари, филозофија морала, наука о моралу, посебна филозофска дисциплина у аристотеловској традицији.[97]

"Етика (потиче од грчке ријечи и значи моралан, ћудоредан), скуп начела моралног (ћудоредног) понашања неког друштва или друштвене скупине, која се темељи на основним категоријама друштвених вриједности, као што су: доброта, поштење, дужност, истина, хуманост итд., знаност о моралу као друштвеном феномену који се изражава конкретним људским поступцима у оквиру правила, максима и цивилизацијских засада једног друштва; филозофска дисциплина која

[95] The New Encyclopaedia Britanica, Volume 6: same, p. 977.

[96] Peter Singer: Ethics, Oxford University Press, Oxford New York, 1994, p. 319.

[97] Вилхелм Јерусалем: Увод у филозофију, Издавачка књижарница Геце Кона, Београд, 1921, стр. 164.

Етика потиче од грчке ријечи и значи оно што се односи на обичаје, навике и нарави. Она је, у ствари, филозофија морала, наука о моралу, посебна филозофска дисциплина у аристотеловској традицији.[97]

"Етика (потиче од грчке ријечи и значи моралан, ћудоредан), скуп начела моралног (ћудоредног) понашања неког друштва или друштвене скупине, која се темељи на основним категоријама друштвених вриједности, као што су: доброта, поштење, дужност, истина, хуманост итд., знаност о моралу као друштвеном феномену који се изражава конкретним људским поступцима у оквиру правила, максима и цивилизацијских засада једног друштва; филозофска дисциплина која испитује заснованост и извор морала, темељне категорије за вредновање као и циљ и смисао моралних хтијења и дјеловања",[98] стоји у **Опћој енциклопедији**.

Етика се у свим односима јавља као саморефлексија моралног феномена и као само-освјешћење његова смисла, значења и улоге. Ово историјско питање најдубље је тематизовано, проблематизовано и суштински обрађено у њемачкој класичној филозофији, на челу са Хегелом.

У **Филозофском рјечнику** стоји да етика потиче од грч. ријечи (ethos – обичај; ethikos – моралан, ћудоредан) и једна је од филозофских дисциплина која испитује значење и смисао моралних циљева и хтијења, темељне критерије и принципе вредновања моралних чинова, као извор морала уопште. Постоје различити начини њене оријентације: априористички, емпиристички, интелектуалистички, аксиолошки, натуралистички или волунтаристички.[99]

По др Вуки Павићевићу етика се може дефинисати као наука о моралу или етици или као испитивање морала. Она се дијели на двије основне гране – на теоријску етику и на практичну или примјењену етику.[100]

Мета је израз грчког поријекла и до изражаја је дошао у новокантовској филозофији. Означава нешто изван досега дотичне сфере (нпр. метафизика и сличне сложенице). У метаетици се истражују полазни принципи, "вјечне основе" – суштина морала.

Метаетика је другостепена активност испитивања појмова и метода етике, прије него што дође до упуштања у практичне проблеме шта чинити и како се понашати. Она означава нешто што је изнад и изван

[97] Вилхелм Јерусалем: Увод у филозофију, Издавачка књижарница Геце Кона, Београд, 1921, стр. 164.
[98] Опћа енциклопедија Југословенског лексикографског завода 2, Загреб, стр. 610.
[99] Филозофски рјечник у редакцији Владимира Филиповића: Исто, стр. 97.
[100] Др Вуко Павићевић: Основи етике, Култура, Београд, 1967, стр. 10. и 29.

сфере етичког, па се често наглашава да је метаетика метафизика морала.

Под "еколошком етиком" подразумијева се човјеков однос према природи и модерној техничко-индустријској цивилизацији, јер је у данашње вријеме угрожено човјеково само-одржање и његово материјално самоиспољавање.

Др Милош Н. Ђурић, непревазиђени ауторитет код нас на пољу хеленске филозофије, посебно етике, наглашава да праве вриједности морају лежати у човјеку, а његово право душевно држање мора бити довољно и досљедно да му обезбиједи "леп живот" и њима човјек реализује постигнуће своје сврхе. За др Ђурића једина и апсолутна вриједност јесте морално добро, док је појам дужности био нешто ново за хеленску филозофску етику.[101]

Људи могу у свакодневном животу радити доста ствари за које ми држимо да су погрешне, али да ипак живе по етичким стандардима, али само ако су они спремни да бране своје акције. Кад људи не могу да оправдају оно што раде, можемо одбацити њихову тврдњу да они живе по етичким стандардима, чак и ако то раде према конвенционалним моралним принципима.[102]

Морал је за Маркса и Хегела облик долажења до самосвијести и једна од фаза у човјековом историјском развитку произвођења самог себе. И у нашој филозофији поновиле су се контроверзе око Марксове етике. Нужно је понављати критику постварења друштвене свијести, која умјесто револуционарне акције тежи да се задовољи постојећим, сматрајући то крајњим смислом историје. Познат је марксистички став да су филозофи свијет различито тумачили, али је циљ да се он измијени.

Ако марксистичка етика која би остала у духу Маркса и није могућа, критика морала или једна критичка морална наука је можда могућа у овом времену свакојаких супротности, дилема и изазова.

Традиционална етика полако ишчезава, а хаос пријетећим лицем узима данак и, попут гаврана, наговјештава неизвјесну судбину. Нужна је "етика која је као бисер суза чиста, као успење са крстом Хаџи Рувимово јасна, као дуња у сестринском ковчегу верна"[103], опомиње др Мирослав Егерић.

Епископ Николај Велимировић опомиње:

[101] Др Милош Н. Ђурић: Историја хеленске етике, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 476-478.
[102] Peter Singer: Practical Ethics, second edition, Cambridge University Press, 1996, p. 10.
[103] Др Мирослав Егерић: Хаос и етика, Културни додатак "Политике", 7. август 1993, стр 13.

"Децо, грех без сведока увек жели да се понови. "

Данас је право јачег на сцени и руше се многе моралне норме и правила. Хаос и стихија узимају маха. Оно што је јуче било светиња, данас се презире и ниподаштава. Изгледа да је на помолу сумрак етике и гажење основних етичких принципа.

"Сваки народ у слози у стању је, у једном погубном тренутку своје историје, да оствари Јасеновац или Голи оток, Дахау или Гулаг. Јер је сваки човек Раскољников или Аљоша, Јаго или старац Зосима, Смердјаков, али и старац Силуан са Атоса. Стварно моралан, цео моралан, човек постаје само онда кад доживи метанојy - преумљење."[104]

Слобода се по Хегелу може постићи у заједници, а идеал који Хегелу лебди пред очима је антички слободан човјек, а "највиша сврха људске природе – моралност, иако је као своју сврху имају готово сви нагони, ипак је ствар финијих осјећања, ширих сврха, које се постижу његовањем клица моралности."[105]

Лав Петражицки износи оригиналну концепцију о различитости права и морала, с тим да увиђа разноликост везивања воље путем морала и права. Утицај друштвене норме на индивидуалну вољу спада у област психолошких појава (интелигенције, осјећања, нагона, свијести и воље). Он се бави испитивањем етичке свијести индивидуе, тј. свијести о томе да је наша воља везана етичком нормом. Ту је ријеч о дужности којој не одговара никаква обавеза, него је израз слободне воље и ту спада милосрђе. Везаност наше воље потакнута је да помогнемо другом као моралном дужношћу.[106]

Термин *етикос* код Аристотела, који се, поред осталог, преводи на савремени језик као морални, не садржи у својој бити никако ознаке за специфичне моралне карактеристике личности. Етичност, се прије свега, односи на урођене и психичком конституцијом одређене карактеристике. Међутим, термин етос, обичај или морал, у класичној антици је имао више значења, која су до данас остала у употреби чак и у филозофији.

То свједочи да је појам морал у античкој филозофији био доста нејасан, што се одразило и касније на употребу тог термина у новије вријеме. Чак у савременој филозофској литератури термин етос чува своје психолошко значење – друштвено стање ума, унутрашње стање, општи став личности, њена духовна надградња. Ради се о смисаоном

[104] Др Владета Јеротић: Морал данас (Анкета Политике), Београд, 11. 05. 1991, стр. 14.
[105] Др Алекса Буха: Ка темељним извјесностима, Плато, Београд, 1999, стр. 119.
[106] Лав Петражицки: Теорија права и морала, Здружени издавачи, Београд, Подгорица, Сремски Карловци, Нови Сад, 1999, стр. 1377

значењу термина који означава истовремено рад, обичај, закон, а тек касније моралност.

Припадник народњака, а послије тога чувени руски анархиста који је дуго провео у емиграцији, Петар Кропоткин у својој **Етици** констатује да без извјесних обавеза које човјек себи поставља добровољно и које полако прерастају у навику, није могуће никакво друштво. Моралне особине, које се тако стварају, постоје међу људима и на ниском степену развоја, чак и код првобитних дивљака.[107]

У разматрању појма предмета етике др Миленко А. Перовић констатује да је корпус водећих етичких питања која се односе на морални феномен усмјерен на тематику која обухвата антрополошки статус моралности, а то се односи на опште филозофско питање о смислу и унутрашњој структури стварности, те у оквиру њега на општа питања везана за смисао и карактер специфично људске стварности. Питање о стварности, нарочито оно о човјековој стварности, увијек представља питање о самом човјеку, тако произлази да су најважнија етичка питања у историји етичких дискусија и расправа управо она која се односе на опште филозофско разматрање суштине самог човјека.[108]

Новија филозофија у свом секуларизованом поступку који је тематски усмјерен настоји да проведе процес којим би свијет био поновно посвјетовљен. У таквим релацијама искрсава проблем односа између природе и слободе и он постаје одређујући за извор моралности, било да се ум, разум или морално осјећање прихвати као антрополошка основа на којој егзистира моралност, било да слобода мисли произлази из апоретског односа везаног за становиште одређености и неодређености.[109]

У међуљудским односима и односима према живом свијету неопходна је нека врста минималног повјерења, ма колико опрезног и подозривог, било да се ради о човјеку или другом живом бићу.

Поента је на поштовању другог да би и сам био поштован. Често се догађа парадокс: тамо гдје је морал најпотребнији, најмање га има, а морал је потребан човјеку као хљеб насушни у његовим односима према другим људима и животној средини.

Златно правило се испољава у позитивном и негативном виду и приближно једнако се прелама у комуналној и еколошкој етици.

Начело реципроцитета садржано у златном правилу: не гази другог и његове вриједности, да не би газио он тебе, у екологији постаје: не

[107] Петар Кропоткин: Етика, ЦИД, Подгорица, 2001, стр. 462.
[108] Др Миленко А. Перовић: Етика, Ined CO Grafomedia, Нови Сад, 2001, стр. 59.
[109] Исто, стр. 61.

уништавај природу, да не би она уништила тебе.[110] Златно правило код Конфуција у позитивном смислу гласи: "Оно што желиш да ти други чине, чини и ти њима", а у нетагивном смислу: "Што не желиш да ти други чине, не чини ни ти њима". Златно правило у позитивном виду Конфуције назива chung, а у негативном shu.

Златно правило налазимо у јеванђељским текстовима. Златно правило каже: "Све, дакле, што хоћете да чине вама људи, тако чините и ви њима...(Матеј, 7, 12).

"И како хоћете да вама чине људи, чините тако и ви њима" (Лука, 6, 31).

Етички пут даље налаже: "Љубите непријатеље своје, добро творите онима који вас мрзе; благосиљајте оне који вас куну и молите се за оне који вас вређају; ономе који те удари по образу, окрени и други и који хоће да ти узме хаљину, подај и кошуљу" (Лука, 6, 279).

У таквом духу понаша се и Лао Ц' :

"Добар сам са добрима,
А добар сам и са рђавим,
Тако се остварује доброта.
Искрен сам са искренима,
А искрен сам и с неискренима,
Тако се остварује искреност. "[111]

(Tao te Đing, XLIX).

Важно је нагласити да су конкретни морално-етички принципи: принцип мјере и средине, принцип блаженства и среће (еудајмонизам), принцип задовољства или радости (хедонизам) и принцип корисности (утилитаризам), потом да требање као морално-етички принцип подразумијева своје одређење, дужност и морални закон и категорички императив версус, тзв. златно правило. Добро као морално--етички принцип и садржи своје конкретне експликације, а супротан њему је против појам зла.

[110] Др Душан Пајин: Златно правило и етички пут, Културе Истока, бр. 28, Дечје новине, Горњи Милановац, 1991. стр. 17.

[111] Златно правило и етички пут, Културе Истока, бр. 28, Дечје новине, Горњи Милановац, 1991. стр. 18-19.

3. Етичка учења у старим цивилизацијама

"Религија је без науке слијепа.
Наука је без религије саката. "
(Ајнштајн)

Теолошки мислиоци тврде да је морал потекао из религије и да је религија била заштитник морала кроз историју. Такође и неки филозофи, посебно антрополози, имају сличне ставове. Оваква тврдња је проблематична по томе што се не може пуздано одредити да ли је религија одувијек постојала. Ако за карактеристику религије имамо вјеровање у трансцендентално и онострани свијет, онда је јасно да примитивни анимизам, па и тотемизам, не одговарају оваквом појму религије. Карактеристика анимистичког степена развоја је да духови немају моралних и других функција које се тичу људи и људи у њима не виде судије које изричу казну или врше освету. И на степену анимизма, гдје нема праве вјере у богове, постојали су неки друштвени, обичајни или други регулативи живота.

Вунт, Јодл, Бело, Вестермарк, Хартман, те др Душан Недељковић и др Бранко Бошњак тврде, са извјесним осцилацијама и специфичностима, да морални феномен није нужно везан за религију. Он је настао из животних и друштвених потреба људи да регулишу своје односе и правила понашања у одређеним родовима, племенима, заједницама, кастама, класама и другим облицима заједничког живота и није нужно везан за религију као вјеру у богове. Богови су у првобитном облику, као и духови у анимистичком периоду, били само персонификција природних сила. Религија и богови нису у свим фазама развоја друштва имали моралну функцију, али је једнострано и нетачно порицати сваку моралну функцију религијским представама, чак и на најпримитивнијем степену развоја човјека и друштва.

Религија није основа морала, већ би се могло рећи да је његова потпора и да би морал могао да постоји и без религије или упркос њеном отпору. У најранијим друштвима морал се јавља као независан у односу на религију па се религија у тим случајевима не интерисује за етику понашања, већ за магију, обред и жртву. Сами Грци су се гнушали инцеста, али у њиховој митологија постоје инцестуозни богови. Религија се бори да сачува утемељене вриједности и много је не интересују нове.

Индустријска револуција и многа открића у савременом свијету су пољуљали вјеру у натприродна бића, али религија је феномен који има

посебно мјесто у историји човјечанства и присутан је од најранијег периода до савремених цивилизацијских токова.

Етика старих цивилизација које су нам оставиле древне списе свједочи о дугом развојном путу – чији је почетак скривен у давној прошлости, односно првим почецима развоја примитивних људских скупина – и јавља се заједно с корјенима религије и прастаре обичајности.

Древни Сумери нам нису оставили теоријске расправе о моралу, тако да се не можемо ослонити на фрагментарне записе, митове, судске одлуке и још нека свједочанства. Сумерски митови су јасно одредили мјесто и дужност човјека, бића којег су богови створили да би се ослободили напорних послова (обрада земље и узгој стоке). Организација духовног и свјетовног живота била је дјело божанства и дефинисала се са стотинак меа, а ријеч **ме** је, по свој прилици, скуп правила која се везују за сваки космички и културни феномен. У тим прописима спомињу се: божанственост, институција краљевства, музика, писање и сасвим неочекивано говори се о лажљивости, миру, застрашивању, оружју, жалопојкама. Сумерски богови створили су прилично реалан свијет у коме није требало очекивати благостање. Људске обавезе према боговима биле су у оквиру свијета којим владају истина и лаж, добро и зло. Све је то зависило од недокучиве божје воље. Митови Сумераца нам мало говоре о етичким вриједностима. Може се нешто о томе наћи у законицима и дидактичким текстовима. Божански поредак заснивао се на добрим и на злим појавама. Добри односи између богова и људи осигуравани су жртвама, прописаним ритуалима, а заштита етичких норми је вршена путем закона. Сачувани текстови из периода сумерских владара нису омогућили да се прати континуитет етичких вриједности.[112] Етичке концепте Сумера преузимали су други народи у каснијем периоду, али се не може заобићи њихова склоност према формализму и методичности. Молитвама, жртвеним понудама и обредима Сумерци придају значајну пажњу. Ипак, "чисто срце" и "чисте руке" су много вриједили и били цијењени у овој древној цивилизацији.

Стари Египат је био јака држава са централизованом управом, што је имало значаја за развој етичких норми. Он је био земљорадничка држава, у којој градска насеља нису никад добила статус самосталне заједнице. Постојао је јак колективни дух, осјећај припадности народу који је односе у друштву регулисао на најбољи могући начин, за оно вријеме, приближно идеалном. Богови су код старих Египћана приказивани као симболи природних сила, а стварање човјека се не помиње као неко значајно дјело. Односи у друштву и међу људима регулисани

[112] Културе Истока, часопис за филозофију, књижевност и уметност Истока, Дечје новине, Горњи Милановац, 1991, бр. 28, стр. 78.

су путем маата-концепта праведности и исправности. У писаним документима не помиње се било какав законик или дјелатност закодонавца као што је случај код неких других народа. Сваки човјек је за своја дјела или недјела одговарао пред боговима, ако не за вријеме живота, онда га је то чекало послије одласка на други свијет. Онај који пред Озирисом докаже исправност, могао се надати својеврсним наградама, слично рају. Преступник је завршавао у чељустима звијери. Етичке норме друштва у старом Египту добијале су и божанску заштиту, а њихово кршење драконски је кажњавано.[113]

Вавилонци су изражавали посебну мјеру пристојности и грађанске послушности. Дарежљивост краљева према свештеницима била је доста изражена, а вјероватно и сарадња у обостраном интересу. То све није имало утицаја на морал виших класа у каснијим вијековима. Остали су записи, додуше, непријатеља о расипничком животу, блудним радњама, "кањугама покварености". Велики освајач у старом вијеку Александар Македонски био је скоро шокиран моралом у Вавилонији. Разне категорије проститутки су живјеле на просторима око храмова и бавиле се својим занатом. Приликом ступања у брак дјевојкама је било дозвољено брачно искуство. Постојала је раздвојеност религије и морала. Света проституција и слободна љубав били су карактеристични за вавилонско друштво. Дешавало се да је отац продавао своју кћер као проститутку за новце. Неморал узимао маха код виших класа, што је водило самољубљу и самопоштовању, а недостајала је дисциплина и одговорност. Грађани Вавилона били су посвећени разблудним уживањима и у таквим ситуацијама храмови су се богатили, морал је слабио. Безакоње и тјелесна уживања узимали су све већег маха. Вавилоњани су тако постали лак плијен ратничких народа и насртљивих освајача и њихових добро ораганизованих војних фаланги.

Стари Персијанци су у духу заратрустијанске етике сматрали свијет поприштем добра и зла. Учврстили су снажан религиозни подстицај и санкцију за морал. Душа човјека била је представљена као бојно поље доброћудних и злоћудних духова и сваки човјек је био ратник у војсци Господа и ђавола. Свако дјело или пропуст утицали су на ствар Ахура Мазде или ствар Ахримана. Ахура Мазда је желио да људи буду праве личности оличени поштењем и могли су да изаберу свјетлост или лаж. Ахриман је био жива лаж, а сваки лажов – његов слуга и савезник. Према **Авести** дужност је трострука: од непријатеља начинити пријатеља, од злобника изградити праведника а незналицу учинити ученим. Највећа врлина била је побожност, а одмах иза ње су долазиле част и поштење на дјелима и ријечима. За Персијанце је побожност била од изузетног значаја и њој се тежило у свим радњама и

[113] Културе Истока, часопис за филозофију, књижевност и уметност Истока, Дечје новине, Горњи Милановац, 1991, бр. 28, стр. 8.

поступцима, а током живота Бог се поштовао прочишћењем, жртвом и молитвом. Овај народ је био срдачан, отворен, разговоран, великодушан и гостољубив, у правом смислу посједовао је духовне одлике какве нису имали многи народи у то вријеме и на каснијем степену развоја. Вјеровало се да ће краљевство Ахура Мазде доћи, а Ахриман и све зле силе ће до краја бити уништене. Породица је била најстарија од свих институција, женидбу и удају су уговарали родитељи. Кодекс није подржавао ни дјевице ни нежење. Постојала је награда и казна за учињена дјела. Одговарало се за недјела на оном свијету, а награђивала добра дјела. Овдје се помињу добро и зло, рај и пакао, што ће касније преузети хришћанство и ислам. Заратрустријанска етика и религија су постигле високе домете и ишчезле пред налетом освајачких хорди.[114]

Код Јевреја у старом добу свештеници су настојали да обезбиједе национално јединство и дисциплину па су увели теократску владавину. Око 444. година п. н. е. учени свештеник Езра је сазвао Јевреје на скупштину и читао им од јутра до подне **Књигу закона Мојсијевих**.[115] Његови сарадници – левити су 7 дана читали из тих свитака и на крају су се сви скупа, свештеници и вође народа, обавезали да ће прихватити ове законе као свој устав и савјест и да ће их се при-државати у животу и раду. Тај закон је и данас светиња за Јевреје и оданост њему у току дуге и бурне историје борби, лутања, посртања и патњи је импресивна. Тешко је рећи, може само да се нагађа, да ли је овећи дио свитка садржавао знатан дио ових првих пет књига **Старог завјета** који су Јевреји звали **Тора или Закон**, а други **Петокњижјем**. Постоје различита мишљења, тврдње, нагађања, компаративна доказивања, аргументи, оспоравања, вијећења, анализе, ставови, судови о Књизи која је постала кодекс цјелокупног живота једног народа. Саратон истиче да књиге које су Езра и Јосија добили да прочитају имају огромни значај за историју јеврејског народа, нарочито за институције и развој права и њихова вриједност је од непроцјењивог значаја. Овдје се религија користила као основа државног уређења да би се створили чврста дисциплина, јединство, заједнички циљеви и обезбиједила свенародна подршка у изградњи чврсте државе и нације. Тај закон је, по свим својим обиљежјима и конкретним одредбама, заодјенут тијесном одјећом и регулисао је све области живота и рада у друштву: положаје класа, однос према Богу, образовање, културу, стваралаштво, владавину, обичаје, традицију и тако постао фунда-ментална подлога за јаку теократску државу. Законик је усесређен на **Десет заповјести** које говоре о темељу теократске владавине, која ће почивати на идеји Бога, подизању

[114] Вил Дјурант: Источне цивилизације, Народна књига Алфа, Београд, 1995, стр. 369-377.

[115] Исто, стр. 352.

националне концепције Бога на рачун умјетности, снажној побожности Јевреја, о једном дану одмора током седмице, значају јеврејске патријахалне породице која је друга послије Храма, перфекционистичком поступку у духовном, моралном и сваком другом погледу, о браку као основу породице, приватној својини као светињи и њеном повезивању са религијом и породицом, захтјеву за апсолутно поштење свједока, чиме се ставља упориште религије у читаву структуру јеврејског права. У тако изграђеном теократском облику владавине и читавој структури јеврејског права жене су третиране у статусу приватне својине. Утицај овог законика био је велик као и већина моралних и правних кодекса. Он је у току дуге историје јеврејског народа успио да их одржи, уједини и сложи упркос расијању, непрестаним борбама, свакојаким страдањима, падовима и прогонима. [116] До нашег времена Јевреји су остали јак и неуништив народ, одан вјери, традицији и јединству. Конкретније речено, Јевреји су у читавој својој историји на моралном плану били усмјеравани да дјелују посредством опонашања божанских одлика и атрибута који су се налазили у светим списима. Јеврејима се налагало да опонашају божије поступке у односу према људима, умрлим и сиромашним.

Изнад свега Јевреји су његовали идеале: поштовање према свештеницима, учитељима и родитељима, помагање заједници и вршење милосрдних дјела. Различите врлине по којима треба да поступају Јевреји садржане су у **Псалму 15**, али је било наглашавања љубави према ближњем, неки су упућивали да праведници треба да живе само од вјере. Забране су се односиле на радње које штете заједници и породици а најстроже су биле оне које су се односиле на проливање крви, идолопоклонство и незаконите сексуалне односе. Духовни итегритет јеврејског народа, гледано у цјелини, огледао се у свестраној спознаји Бога, поступању по божанским начелима и у сваком тренутку имајући у виду божанско присуство, моралне поступке и каноне којих се треба придржавати.[117]

У Индији је морални кодекс нераздвојиво везан са кастом. Дарма (dharma) – морални закон је животно правило сваког човјека и везано је за друштвену традицију и облике понашања. Уз индивидуалну дарму иде и она општа или дужност која обавезује све касте и углавном подразумијева поштовање брахмана и обожавање краве. По **Кодексу Ману** човјек је савршен у тројству: он, његова жена и син. Њежност и поштовање старих према младима је значајна особина ове цивилизације, а исто тако, и млади поштују и уважавају старије. Велики је значај брака и породице у старој Индији. Отац је био неприкосновени господар жене, дјеце и робова. Најуспјешнијим браком је сматран онај који почива на економским основама. По одредбама поменутог

[116] Вил Дјурант: Источне цивилизације, Народна књига Алфа, Београд, 1995, стр. 344.

[117] Исто, стр. 336-343.

кодекса жена, син и роб нису били подобни да посједају имовину. За Индусе "морал је украс лепоте, правилно понашање је украс племенита рода", затим се успјех карактерише као украс учености, а разборито поступање и трошење омогућује богатство.[118]

Будизам је учење индијског мудраца Сидарте Гаутаме Буде и његових бројних сљедбеника током другог периода развоја индијске цивилизације. Постоје у будизму и неке апсолутне вриједности које су везане за све као најстрожи и најпрецизнији прописи. То су сљедећа правила и прописи: поштовање живота, уздржавање од крађе, чедност, чување од лажи, одрицање од алкохолних пића, дисциплина у погледу узимања оброка, уздржавање од световних задовољстава, избјегавање употребе мирисних масти и украса, уздржавање од спавања у пространим и удобним просторима и одбијање новца. Ахимса је принцип уздржавања од насиља и заједнички је свим класичним облицима индијске етике. М. Ганди је био велики популаризатор овог правца на Западу. Будина изворна наука полази од четири племените истине: о болу, настанку бола, престанку бола и осмочланом путу. Осмочлани пут сачињавају: исправни назори, исправне намјере, исправан говор, исправна дјелатност, исправан начин живота, исправан напор, исправна пажња и исправна медитивна сабраност. Порука је **BhagavadGite**: изгради своју моралну личност, поставши независан (mukta) од свега материјалног, па онда прионi на посао који ти у друштву припада, вазда слободан од личног интереса и профита (karma yoga).[119]

Кастинска дужност јесте човјеков врховни закон и ту нема дилеме. Свако мора беспријекорно да извршава додијељену дужност.

Кина је земља са најдужим континуитетом писане историје на свијету. Конфуцијанизам и обиљежавање предака надживјели су сва искушења и нападе, захваљујући, поред осталог, јакој и узвишеној моралној традицији. Морални кодекс је прелазио са родитеља на дјецу па су га генерације насљеђивале и тако је постао невидљива власт кинеског друштва, кодекс тако сталан и снажан да је друштво одржало свој поредак и дисциплину током свих промјена и опасности које су пријетиле нестабилној држави током вијекова развитака и отпора непријатељима. "Ако се кућа сагради на здравом темељу, свет је онда безбедан", говорио је Конфуције. Кодекс је посебну пажњу посветио одгајању дјеце, браку, породици, остарјелим родитељима, а његован је и култ предака. По Менцију, од три недоличне ствари, најгоре је ако нема потомства. У раним пародима кинеске цивилизације био је култ синова. Признавала се потпуна власт оца, старјешине над женом, дјецом и својином.

[118] Мудре изреке (Čanakja), VVZ Veda-Beograd, Београд, 1999, стр. 39.
[119] Bhagavad Gita (Песма Господња), БИГЗ, Београд, 1988, стр. 30.

Етика је камен темељац у кинеској цивилизацији и њена највиша вриједност. Конфуције је рекао: "Наћи за наше морално биће прави (централни) кључ који нас спаја са универзалним поретком (или постићи средишњу хармонију), то је заиста највише људско постигнуће."[120]

Конфуције је велику пажњу посветио односу међу људима. Његово животно гесло је: "Чини другима оно што себи желиш."

Сваки владар мора да користи морални закон и да изграђује, користи и уважава ren или jen (човјекољубље, љубав, морално осјећање, истинско осјећање, несебичност). Конфуције наводи упутства којих се човјек треба држати: да његује своје личне поступке, да поштује истинске и вриједне људе, да испуњава дужност према сродницима, да исказује поштовање високим државним министрима, да се идентификује са интересима и добити читавог корпуса јавних службеника, да буде отац обичним људима, да помаже лијепе вјештине и умјетности и да их подстиче, да буде њежан према странцима из далеких земаља и да има развијено интересовање за добробит принчева Царства. Он је одбацивао и покушавао да избјегне четри ствари: самовољу мишљења, догматчиност, ускогрудост и егоизам.

Лао Ц' је оснивач daoizma (taoizma) у Кини. Daoisti су вјеровали да треба избјегавати свако планирано дјеловање зато што је оно негативно и супротно daou.[121] Рат и борба би, по овом учењу, били избјегнути кад би вође поштовале етику недјелања. Човјек треба да буде природан и да слиједи интуицију. Заступа се понашање које није посредовано размишљањем и разумјевањем. Др Душан Пајин истиче да етички пут Лао Ц'а означава афирмацију смисла и највишег добра.

Дуговјековна кинеска традиција је изњедрила једно од најцјеловитијих и најсавршенијих етичких учења у старим цивилизацијама.

Традиционална јапанска изрека каже да су три највећа животна феномена "ватра, земља и отац". Свемоћ оца у старом Јапану била је изражена више него игдје на Истоку. Отац је био једна врста божанства.

Што је цар за нацију, то је отац за породицу. Оданост сина према оцу кретала се у неслућеним размјерама уважавања и поштовања. Жена у старом Јапану била је дужна да испољава благонаклоност и несебичну привржености њежност према оцу, мужу и сину.

[120] Конфуције (Велико учење), БИГЗ, Београд, 1984, стр. 94.
[121] Енциклопедија живих религија, Нолит, Београд, 1992, стр. 404.

Бушидо је био пут или начин живота самураја у Јапану. То је кодекс части јапанских ратника из 17. вијека, тј. кодекс његовања, владања и поступања јапанских ратника у духу витешке етике. Он је подразумијевао борбу и умирање за шогуна, односно господара и цара. Врховни закон бушида је харакири (сепуку) – самоубиство у којем ратник себи распори утробу. Будизам, посебно зенбудизам, одиграли су одлучујућу улогу у увјежбавању самураја да владају собом и да користе разне врсте оружја. Мач је био "душа самураја". Конфуцијанизам је имао великог утицаја на обликовање моралног кодекса самурајске класе и на начин понашања који из тога потиче.

Велика оданост Јапанаца изражава се у патриотизму и љубави, привржености родитељима, дјеци, партнеру и својој земљи, у његовању култа рада и поштовања традиције и предака, церемонија и народних свечаности. Јапанци су умјерено религиозан народ и знају сатима и данима да се диве цвјетању трешања, да од малих ствари стварају чуда, да до крајности поштују дисциплину; упражњавају ритуалски чајну церемонију, са великим одушевљењем славе народне и породичне празнике и умјешно у садашњости спајају прошлост и будућност.

Фестивали су душа и срце Јапанаца, остварење снова и идеала, оно највише и најдраже што гаји наду, улива вјеру и даје смисао живљења и постојања. Тада је на ногама читава нација и то је сјећање на претке који су се молили да се остваре жеље и срећа у духу традиције, религије, оданости цару и локалном господару.

Маје, Астеци, Ћићимеци, Кањикели и други древни народи Јужне Америке били су привржени боговима и осталим божанствима. Моралне поуке које су владари, господари упућивали својим синовима на разборит начин упозаравају како треба отклонити пороке, прихватити врлине, слушати старије и остварити владавину племићке лозе на достојан и узвишен начин. Заповједник, господар или уважени племић су упућивали синове на благонаклоност, самосазнање, самопоуздање и привржености према боговима и људима, на извршавање обавеза и дужности које се од њих очекују и захтијевају.

Свако морално безакоње доводи до нарушавања друштвене хармоније, изопачености и пропасти великих цивилизација, каква је била и ова у Јужној Америци. Лаковјерност, наивност, непоштовање традиције у односима међу људима код племенских народа Јужне Америке – довели су до прихватања шпанских освајача на срдачан и мирољубив начин, што се касније грдно осветило. Народи на овим просторима имали су и висок степен културе, стабилне породичне односе, устаљене обичаје и церемоније и друге цивилизацијске домете и тековине које су ишчезле пред налетом освајача и поробљивача.

У племенским заједницама Африке царовали су традиционални обичаји, ритуали, церемонијали, устаљене норме понашања, конзервативна начела и убјеђења, разне предрасуде, те многе анимистичке, тотемистичке, митске и религиозне одлике. Племена су била упућена на своје вође, врачеве и имала су обиље заједничких светковина везаних за природу, претке, племенске празнике, поријекло, борбу против злих сила и афирмацију добра, умилостивљавања добрим духовима, божанствима и слично. Етика код ових племена упућивала је на рестриктивна понашања и снагу је црпила из борбе за овла-давање природом и опстанком у тешким условима, пред изазовима и свакојаким опасностима. Одвијао се сукоб између појединаца и колек-тива, између личних и заједничних интереса. Права и обавезе поједи-наца дио су корпоративних права и обавеза, гдје се "наглашава соли-дарност цјелине на рачун индивидуалних приватних интереса".

Принцип добра односио се на добробит читаве заједнице. Племенске старјешине су водиле бригу о употреби власти и избјегавале злоупотребу. Истицали су се мир и неизазивање сукоба "као идеалан поредак међу људима". Сматрало се да права живих потичу од предака и схватала су се идеално као однос између поретка и духа земље. Прослављале су се годишње светковине које су биле потврде постојећег поретка и његове ваљаности. Заједничко добро за сва племена било је сарадња поглавица и свештеника, дошљака и старосједилаца, мужа и жене. Уколико нема сарадње, чланови племена и њихове вође су убијеђени да ће наступити глад, болест, рат идруге несреће. Разлика између особе и функције, између свјетовног и светог одређује средишњи аспект вјеровања и поступака. Било је доста празновјерица, мистерија, необичних вјеровања, робовања традицији, необјашњивих поступака и обичаја, али су племена била убијеђена да је то основа њиховог живљења, да се читав конгломерат односа понашања и вјеровања мора, без изузетка, поштовати и упражњавати. Без обзира на разна празновјерја и традиционалне племенске односе, постављају се одређене дилеме у односу појединца и заједнице и потреба за новом етиком, за новим средствима хуманизације човјека и новом цивилизацијом у којој би се традиција спајала са савременошћу и отварала простор за хуманије форме живота друштва и појединца. [122] Византијска филозофија његовала је хеленско интуитивно понирање у свијет, трагала је за мјестом и смислом које човјек заузима у космосу. На ову филозофију је вршила утицај и хришћанска мисао, али се византијски мистицизам разликује од оног на Западу. У многим дјелима из византијског периода испреплићу се етичка и политичка мисао. Важно је да се господар или било који други старјешина понашају тако да их се потчињени не плаше, а казне морају да буду човјекољубиво одмјерене, упозорава Кекавмен велики господин и

[122] Басил Давидсон: Геније Африке, Стварност, Загреб, 1977, стр. 60-72.

војник. У византијској етици залагање је за правду међу људима, поступање у духу божанских начела, за постизање добра и служење цару, за схватање да су сви људи синови Адамови и упућеност да се врлином и моралним квалитетима освоји небо. Читава византијска етика прожета је теолошким поставкама, начелима, упутама, аналогијама у настојању да се оствари једна врста компромиса између сурове стварности и свакојаких зала, на једној страни, и вјере у врлине, мудрост, разборитост, добро чињење, поштовање божанства, мирних и праведних поступања, на другој страни. Препознатљиви су етички погледи и цитати из дјела непревазиђених хеленских узора, али све је то заодјенуто у плашт монашког мистицизма, тиховања и наде у спасење.

Живећи на различитим пространствима и припадајући многим културама, хришћани испољавају хетерогеност етичких образаца и обичаја. У епицентру свих њихових напора је одлука и неприкосновен став да морају поштовати божански закон и придржавати се библијских прописа. Вјерује се да је Исус Христос дошао да испуни закон и да дадне смисао хришћанском животу. Хришћани су вјерни Богу и траже основ за етику у Христовом мучењу, жртви и васкрсењу.

Старозавјетни морални закон Бог је дао изабраном Израиљском народу преко њиховог вође Мојсија и с њим је изражено све што се налази у природном и моралном закону и свијести. Срж тога јесте **Десет божјих заповјести**, које се у скраћеном облику називају **Декалог** и гласе:

1. Ја сам Господ Бог Твој; немој имати других Богова осим мене!
2. Не прави себи идола нити каква лика; немој им се клањати нити им служити.
3. Не узимај узалуд имена Господа Бога свога.
4. Сјећај се дана одмора да га светкујеш; шест дана ради и сврши све своје послове, а седми дан је одмор Господу Богу твоме.
5. Поштуј оца свога и матер своју, да ти добро буде и да дуго поживиш на земљи.
6. Не убиј.
7. Не чини прељубе.
8. Не кради.
9. Не свједочи лажно на ближњега свога.
10. Не пожели ништа што је туђе.

Постоје и двије највеће заповијести које говоре да се љуби Господ Бог свим срцем, душом, умом и снагом човјечјом и да хришћански

вјерник љуби ближњег свога као самог себе. Суштина јеванђељског хришћанског морала обухваћена је у **Христовој бесједи на Гори**, на обали Генисаретског језера. Хришћани и данас то зову **Гора блаженства**. На том мјесту је Господ Исусс Христос говорећи о срећи, девет пута употријебио ријеч благо или блажени су ...

Сва блаженства по свом унутрашњем садржају чине цјелине и односе се на човјеков боравак на земљи, а тек у деветом поглед је усмјерен према небу, и она су сљедећа:

"Блажени сиромашни духом, јер је њихово царство небеско!
Блажени који плачу, јер ће се утјешити!
Блажени кротки, јер ће наслиједити земљу!
Блажени гладни и жедни правде, јер ће се наситити!
Блажени милостиви, јер ће бити помиловани!
Блажени чиста срца, јер ће они Бога видјети!
Блажени миротворци, јер ће се синови Божји назвати!
Блажени прогнани правде ради, јер је њиво царство небеско!
Блажени сте када вас узсрамоте и успрогоне и кажу на вас свакојаке ријечи мене ради!"[123]

Блаженства наведена по реду означавају степен од првог до деветог и по поретку који је наведен значе: смиреност, кајање, кроткост, правду, милосрђе, чистоту срца, миротворство, прогон због праведности и страдање ради Христа.

Хришћанство се у каснијем периоду подијелило на струје, али у већини њих је, и поред одређених модификација, остала основа хришћанског учења. Хришћанске секте у наше доба узимају маха. Нека хришћанска етичка учења, посебно протестантска, погодовала су развоју капитализма.

Православље је сачувало изворна етичка учења. Оно говори о љубави и према непријатељима, смртним гријесима и праштању као великој врлини и издизању на виши степен одговорности за гријехове и немогућност искупљења за оне најтеже.

Етика као наука која се бави проучавањем морала заступљена је и у исламском учењу. Исламска етика и fikh су тијесно повезани, али су евидентне и разлике. Fikh се бави проучавањем укупних људских права и дужности.[124] И у шеријату се говори о људским правима и дужностима и односу човјека према Створитељу, свијету и природи, те међусобним односима људи. Међутим, унутрашња сфера моралности није доступна праву и законима и ту област обухвата исламска етика у

[123] Б. А. Цисарж: Основи хришћанског учења по вери и моралу, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд, 1976, стр.

[124] Џевад Хоџић. Увод у исламску етику, Бемуст, Сарајево, 1999, стр. 32-33.

ширем смислу. Исламска нормативна етика садржана је у исламским правним прописима. У структури вриједности човјека на овом свијету исламска мисао истиче темељну вриједност морала, а правне норме имају секундарни значај у односу на морална правила и понашања вјерника у друштву. Ријеч ahlāk у кур'анском смислу је термин за ћуд и његово значење је слично феномену морала. Темељни извор исламске етике је **Кур'ан**, а на друго мјесто долази **Хадис**. Основни токови у исламском етичком учењу су: традиционална и рационалистичка етика. На развој исламске етике утицали су: предисламска арапска традиција, иранска етичка мисао, индијска мисао, грчка филозофија и још нека учења. Темељне вриједности и норме у области исламске етике сачињавају: живот, вјера, моћ, знање, правда и правичност, доброта, љубав , љепота и милост. Највећи морални пороци који се наводе у исламски изворима су: охолост, мржња, клевета, шкртост, лицемјерство, незахвалност, злурадост, кукавичлук, малодушност, тврдоглавост и остали. Велики познавалац исламске културе, традиције и цјелокупног духовног стваралаштва ислама др Неркез Смаилагић констатује да је кур`анска етика програм моралне револуције човјека и друштва, њој су подложне све створене ствари и бића и нагласак је на промјени свијета да би се он учинио бољим и ваљанијим. У основама **Кур'ана** је један кодекс који садржи правила свакидашњег живота, обухватајући цјелину моралног и стварног живота исламског човјека. Над човјеком и космосом влада Бог и његова апсолутна воља је остварење највише смисаоне и моралне синтезе. И у исламу су присутне одређене струје и подјеле, али суштински етички ставови се прихватају и проводе по **Кур'ану** и **Хадису**.

Сва етичка учења у старим цивилизацијама имају, у већини случајева, теолошки карактер и везана су за обреде, обичаје, ритуале и норме понашања појединаца и група у тим заједницама.

4. Одређивање суштине човјека

Човјек је одувијек био загонетка и централно питање филозофије, првенствено филозофске антропологије, друштвених и биолошких наука, теологије, разумијевања, стваралаштва и свих других облика сазнања и поимања свијета и живота. Питања о човјеку некада и сада трају и нема им краја. Разматра се шта је човјек био током историје и шта он значи у данашњем свијету. Ограничени су домети метафизичких становишта филозофске антропологије па и науке у настојању да цјеловито, истински, критички сагледају човјекову суштину. Разумијевање појмова морала и етике могуће је захваљујући историји филозофске дискусије о човјеку. Изражена је историјска

мултидимензионалност појма човјека и на том плану је немогућа потпунија систематизација. Ипак се мора истаћи да је етика један од начина филозофског разумијевања сложеног појма човјека.

У раним стадијима људског развоја нејасно је одређење појма човјека, јер су постојале тешкоће да се људска саморефлексија уопште прибере и да има свијест о томе шта означава човјек, односно шта је он и у чему је садржана његова природа, смисао и сврха постојања. Хеленско опште филозофско поимање човјека заснива се на представи о унутрашњем душевно-тјелесном јединству човјека (микрокосмос) па се такво стање уклапа у уређени поредак свијета (макрокосмос), а била су заступљена и мишљења о човјеку као дуализму душе и тијела. У духу оваквих и сличних основа човјек се у хеленском свијету одређује као микрокосмос, недостатно биће, човјек као мјера, на идеји јединствености човјека, односно душевно тјелесног јединства са елементима дуалистичког схватања човјека, човјек као душа, човјек као међу положај и космополитско биће.[125]

У старозавјетним представама постоје различити начини самог именовања човјека – појмовно и терминолошки се није долазило до јединственог одређења човјека. Представа о човјеку се изграђује на основу идеје његовог односа према оностраном и несазнатљивом. За хеленске богове је типично да се нису налазили изван граница природног свијета.

Новозавјетна тумачења човјека полазе од тога да је он потекао од Бога и од праха, а то значи од Божје творевине и небића, од Божје идеје и од слободе.[126]

Овдје је заступљена сложеност човјекове природе и њена поларност. У свим хришћанским антропологијама долази до изражаја вјеровања да је човјек лик и обличје Бога, који је стваралац и спаситељ људског рода и да се Бог очовјечио, јер се Син Божји нама јавио као Богочовјек. Потпун религиозни однос чине три категорије: несавршенство у нама, савршенство у Богу и усавршавање као наш морални задатак.

Пробуђен човјек, вођен нематеријалним духом кроз тајанства материјалног, физичког свијета, све више увиђа да је његов дух – његова највећа и најнепосреднија стварност, а самим тим и највећа вриједност,[127] истиче отац Јустин Поповић. По Јустиновим погледима Господ Христос је највиша вриједност и као Богочовјек он представља

[125] Др. Миленко А. Перовић: Етика, Ined CO Grafomedia, Нови Сад, 2001, стр. 97-98.
[126] Николај Берђајев: О човековом позвању, Zepter Book World, Београд, 2000, стр. 62.
[127] Отац Јустин Поповић: Философске урвине, Манастир Ћелије, Ваљево, Београд, 1987, стр. 51.

највиши критеријум свих правих вриједности, јер је оличење свега Божјег и човјечјег у овом и у оном свијету.

Соловјов износи да је човјекова личност могућност остварење неограничене стварности, да је дата у разуму и вољи, или представља посебан облик бесконачног садржаја и свједочи о постојању вишег свијета.[128]

Филозофска антропологија полази од чињенице да је човјек комплексно биће, које у себи обједињује природна, друштвена, духовна и остала својства. У циљу свестраног објашњења људске суштине, филозофи разних оријентација не задржавају се само на оном што би требало да буде, него и оном што је присутно или било важеће у дужем периоду развоја човјека и човјечанства.

Долази до повезивања филозофске антропологије са аксиологијом.

Према томе, у нововјековном тумачењу појма човјека долази до враћања античким изворима путем идеје која се односи на човјекову умну природу, а дијелом на хришћанску баштину и на идеју о човјеку као модификабилном бићу, гдје посебно мјесто заузима људска субјективност. Нововјековна филозофија полако се ослобађа изношења проблема без нуђења рјешења о слободној вољи и божјој милости и мјесто њих се истиче идеја слободе свијести. [129]

У метафизичкој равни проблеми се настоје превладати идејом општења у којој различитост природе тјелесног и душевног мора да се превазиђе и одржи постојећа различитост.

Филозофија њемачког класичног идеализма је рашчистила са догмом прошлости, нарочито са традицијом натуралистичких антрополошких схватања, те се дистанцирала од многих просвјетитељских и теолошких идеја и погледа. Први пут у историји западноевропског мишљења човјек је био у стању да укупност свог саморазумијевања изведе из слободне самодјелатности која се заснива на јединству ума и слободе, јер је човјек биће које истовремено припада свијету природе и слободе. Кант је у својој филозофији истакао и проблем човјека, али је изостао одговор који би тематски расвијетлио ово централно питање. У мноштву сложених проблема у њемачкој класичној филозофији доминантно мјесто припада заснивању јединства ума и слободе. У Хегеловој филозофији овај се проблем разрјешава на темељима њиховог јединственог духовног основа помоћу идеје саморазвијања у историјско-временском трајању.[130]

[128] Владимир Соловјов. Филозофија морала, ЦИД, Подгорица, 1994, стр. 541.
[129] Др Миленко А. Перовић: Етика, Ined CO Grafomeda, Нови Сад, 2001, стр. 113
[130] Др Миленко А. Перовић: Етика, Ined CO Grafomeda, Нови Сад, 2001, стр. 115.

Аксиоматски став грандиозног Хегеловог система своди се на апсолутну идеју (ум, дух, Бог), али апсолут који се поима као дух који може самог себе да транспонује, између осталог, у виду духа у људском смислу. На основу изнесених поставки могуће је закључити да се човјек у њемачком класичном идеализму може разумјети као јединство душевног, свјесног и духовног које се у временско-историјском смислу испољава у низу момената од антрополошког, преко феноменолошког до психолошког момента духа.[131]

Маркс се у својим дјелима није бавио дефиницијом човјека, али је расправљао о појму човјека, о његовој суштини, о људској природи, о самостварању човјека и његовом тоталитету, затим о човјеку као универзалном, друштвеном и историјском бићу. Човјек је биће које само себе ствара, затим родно и предметно биће. Најважније је одређење човјека као производног бића, односно бића праксе, и то такве праксе која је свјесна, сврсисходна и стваралачка. Постоје различити облици отуђења човјека: отуђење човјека у процесу производње, отуђење човјека од производа рада, отуђење човјека од човјека, отуђење човјека од своје генеричке суштине.

У свим својим дјелима Маркс се залагао за побољшање услова живота и рада радничке класе, за укидање приватне својине и експлоатације, за укидање отуђења, за солидарност према онима који су угрожени и хуманистичку визију човјека. Он је изврgавао критици класични хуманизам грађанског друштва и постојећег свијета у којем владају нехумани односи. Интерпретатори Марксовог дјела често нису имали у виду цјелину Марксове мисли него су редуковали његове идеје и задржавали се на економском подручју. Лукач, Блох, Маркузе, Адорно, Лефевр, Хабермас нас упућује на идеје слободе, изградње новог друштва, мисију пролетеријата, на отвореност људске суштине и будућности и бројне друге. Маркс се залагао за радикалну измјену друштвено-економских односа у грађанској епохи и стварање новог свијета на хуманим темељима.

Антрополошки плурализам је трајао паралелно са њемачким класичним идеализмом, али се у неким мисаоним токовима разликује од њега. Касније ће услиједити шири критички замах против антрополошких учења њемачких класичних филозофа, нарочито против Хегелове антропологије и такве тенденције су трајале током читавог 20. вијека.[132] Представници нових идеја су тражили сопствене путеве у антропологији, али су имали у виду раније домете у овој области који се нису могли заобићи. Острвска традиција моралне филозофије је антрополошку основу заснивала на моралним

[131] Хегел: Основне црте филозофије права, Веселин Маслеша Свјетлост, Сарајево, 1989, стр. 352.
[132] Др Миленко А. Перовић: Етика, Ined CO Grafomeda, Нови Сад, 2001, стр. 116.

осјећањима; за Шопенхауера то је онтологизирано схватање воље; интуиција за Бадера; животна снага и нагони у натуралистичкој филозофији; пиктурална бит човјека за Јонаса, затим долазе одређења у теорији еволуције, егзистенције и многим теоријама и правцима новог доба. [133]

Егзистенцијалистичко схватање човјека изграђено је на модерној идеји само-оставаривања човјека, гдје до изражаја долази критички приступ традицији класичног хуманизма, рационализма спекулативне филозофије, нарочито у превладавању објективизма и есенцијализма, у којима се човјек третира као "биће међу бићима" и чија је суштина унапријед одређена па је потребно само наћи праву мјеру и прилагодити се судбини на коју се не може утицати. Хајдегер је засновао фундаменталну онтологију којом се настоји превладати традиционална филозофска антропологија и објаснити човјек на новим основама. Он је сматрао да човјека не треба објашњавати као родно биће, већ је нужно истраживати како је могућа људска егзистенција, као што су: "баченост у свијет", тежња ка смрти и др. у којима се човјек чини одговорним за властиту судбину. Кјеркергоров појам човјека садржан је у етичком, естетичком и религијском обликовању, а Јасперс увиђа отвореност људског бића за трансценденцију. У објашњењу човјека Сартр полази од индивидуализма и слободе и увиђа пропусте у марксистичкој филозофији па у том духу упућује критичке примједбе марксизму.[134]

Неки филозофи савремене оријентације и Ками мисле да не постоји ништа чиме би се човјек могао објаснити и дефинисати, занемарују људску природу, божанство и све доводе до аспурдних стања. Еуген Финк наводи сљедеће карактеристике човјека: игра, љубав, борба и смрт. Макс Шелер у дјелу **Положај човјека у космосу** разматра три основне антрополошке доктрине: теолошку, филозофску и природнонаучну и највећу замјерку упућује трећој концепцији човјека која није истакла довољно квалитетну разлику између човјека и животиње. Основну концепцију човјека Шелер је шире анализирао у чланку **Човјек и историја**, гдје је истакао да је у духу садржан принцип човјековог опстанка, јер он сублимира и кочи човјекове нагоне. По Касиреру, човјек као биће изграђује симболичке системе културе. Сличне идеје о човјеку као ствараоцу у области "културне антропологије" заступали су Сапир, Линтон, Бенедикт и многи други. Дени де Ружман дефинише човјека као биће које се изграђује у ходу према својим циљевима.[135]

[133] Др Миленко А. Перовић: Етика, Ined CO Grafomeda, Нови Сад, 2001, стр. 117.

[134] Ж. П. Сартр: Егзистенцијализам и марксизам, у: Изабрана дела, Нолит, Београд, 1984, том 11, стр. 15.

[135] Др Иван Коларић: Филозофија, Учитељски факултет, Ужице, 1998, стр. 33

Човјек је непрекидно у распетом положају и он је биће које се не само буни, које хоће да чини што више и дуже може или чак да бесмртно постоји, него хоће да нађе смисао свему томе па чак и својим неразумним жељама.[136]

Човјек је истовремено овосвјетско, физичко-духовно, али и метафизичко и надискуствено биће везано за идеални свијет.

Гинтер Андерс је изнио идеју о застарјелости филозофске антропологије у времену научно-технолошког прогреса и поптуне превласти технократских структура.

5. Слобода и свијест као темељи моралног феномена

Слобода је од давнина заокупљала пажњу филозофа, књижевника, теолога, научника, државника, политичара и бројних других мислилаца. Она је веома широк и комплексан појам. Пунила је срца револуционара, војсковођа, затвореника, оних који су чамили у ропству, понижених и увријеђених у свим епохама. У античком свијету слобода је била на узвишеном мјесту, а Иван Гундулић јој је у **Дубравки** посветио стихове који представљају својеврсну химну слободи. Скоро све филозофске дисциплине баве се слободом, али је највише заступљена у етици, онтологији, политици, антропологији и филозофији права. Слобода се у онтолошком смислу подразумијева као бит човјека, јер омогућује његову егзистенцију на достојан и частан начин. Човјек је одређен нужношћу животне околине у којој егзистира и сâм обликује свој опстанак и даје му смисао тиме што остварује своје разноврсне историјске могућности. Слобода је истински садржана у темељним питањима свијета и човјека и незаобилазна је тема умјетника, научника, политичара, разних друштвених покрета и свих слободољубивих појединаца и колектива у историји човјечанства. Слобода се посматра у односу са нужношћу и случајношћу, са господарењем и робовањем, са детерминизмом и индетерминизмом, са редом и нередом, са влашћу и безвлашћем.[137]

У битном одређењу слободе полази се од људских поставки којима се она одређује. Тако поставка: "Слобода, од чега?" односи се на било која бића, док се поставка: "Слобода, за шта?" превасходно и скоро искључиво везује за човјека и за истински људски живот без патње и

[136] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофија права, (I. Филозофија, II. Филозофија права), Савремена администрација, Београд, 1992, стр. 127.

[137] Др Адам Нинковић: Филозофија, Учитељски факултет, Јагодина, 1998, стр. 241.

угњетавања, односно за живот вриједан живљења. Слобода је изузетно значајна за људски живот, стваралаштво, рад, дјеловање и понашање, тако да је живот без слободе крајње угрожен и неподношљив. Човјек је само захваљујући слободи, бар у некој мјери, способан за обликовање природе, за стварање људске заједнице, за усавршавање себе и других, за стварање на умјетничком, техничком и научном плану и за људско понашање и поштовање цивилизацијских достигнућа.

Само разликовањем континуитета и дисконтинуитета у развитку морално-етичког могуће је на основама разумијевању становишта модерне моралности тог развитка као опште сврхе личности у којем значајно мјесто заузима и појава моралности. Модерно морално-етичко искуство слободу подразумијева као свој бестемељни темељ, односно она се схвата као извор који омогућује постојање моралности, моралне личности.[138] У античкој филозофскоетичкој расправи извор и пори-јекло моралности нису на очит начин одређени па слобода нема важно мјесто и значење у хеленској цивилизацији. Слобода је у таквим условима нешто што је самоникло, само од себе разумљиво искуство које се јавља, у првом реду, у односу према судбини, према боговима, полису, одговорности за дјелање и још неким ситуацијама. Из таквих односа долази до разуђеног семантичког подручја ријечи које обухвата поједине аспекте општег поимања феномена слободе. Код Хелена и Римљана рађање свијести о слободи исказује се у митолошком представљању судбине у виду тзв. митологеме судбине. Код Сократа сазнање слободе проистиче из самосазнања неслободе у митологему судбине, а одатле уједно долази и до појаве обичајносног духа у хеленском друштву. Платонова дијалектика слободе и нужности темељи се на аналогији индивидуалне душе и идентитета полиса помоћу митолошке идеје која је филозофски заснована и омогућује да се дође до онтолошког одређења слободе. У Платоновом учењу за слободног се проглашава онај човјек чије је дјеловање усмјерено на остваривање добра.

Аристотелово поимање слободе је вишеслојно и изведено је из људског праксиса. Његово одређење слободе састоји се из три елемента: а) autarkeia (самодостатност, самосталност), б) eleutheria (слобода, слободњаштво) и в) prohairesis (избор, одлука, намјера) и одређење слободе као prohairesis проистиче из саме суштине ēthosa као изворна слободарност човјека.[139] У вријеме епикурејског учења настало је растакање полиса и ишчезло јединство обичајносног полиса па је дошла до изражаја слобода која се живи и мисли као унутрашња слобода појединца, тачније морална слобода. У стоицизму слобода је као спозната нужност, а у хришћанској традицији долази до изражаја

[138] Др Миленко А. Перовић: Етика, Ined CO Grafomeda, Нови Сад, 2001, стр. 258.
[139] Исто, стр. 279-280.

проблем слободе воље и слободе избора који ће бити одређујући фактори када је у питању слобода у хришћанском учењу.

Нововојековну филозофију карактерише развој природних наука, међу којима посебно мјесто има математика и појам нужности поприма врло значајно мјесто, тако да у теоријској димензији добија супротност у појму случајности, док се у практичном смислу испољава у појму слободе.[140] Јавиле су се и одређене супротности на плану бићевног, мисаоног и етичког подручја па је дошло до конфронтација идеје нужности са идејама случајности и слободе, што је условило сусретање одређеног и неодређеног становишта у онтолошкој, етичкој и логичкој сфери.

Кант констатује да је у практичном погледу стаза слободе једино могућа гдје може доћи до употреба ума.[141]

Др Данило Н. Баста износи да Кантова политичка филозофија основни циљ има у разрјешавању противрјечности слободе и да је, по Кантовом мишљењу, слобода у првобитним условима брутална, скоро дивља и незаконита, стога је ван регулативе ума слобода разобличена до дивљине страсти и разних облика бруталних понашања.[142]

По Фихтеу, умно биће је слободно и дјелатно па се под претпоставком да су то и друга умна бића – намеће питање како је могуће постојање њихове заједничке слободе. Фихте види рјешење тог проблема путем само-ограничења слободе; по њему, појам индивидуе може се разумјети с обзиром на ограничење њене слободе, а одатле слиједи однос према егзистенцији других индивидуа у области њихове слободе и дјеловања.[143] Ниједно слободно биће није у стању да призна друго слободно биће уколико се узајамно не признају.

Код Хегела филозофија права треба да испита услове реализације слободе. На самом почетку своје Филозофије права Хегел износи да човјек и његова слободна воља имају конститутивну улогу у стварању модерне заједнице. У Кантовом учењу она најважнија, унутрашња слобода је таква да је не може оспорити емпиријски свијет и она је повезана са моралом. Хегел креће у другом смјеру и доказује да управо спољашност, објективност слободе сачињава њену прву димензију.[144] Он критикује аристотеловски појам практичног, у којем изостаје посредовање рефлексијом, али не поштеђује критике ни модерне

[140] Др Миленко А. Перовић: Етика, Ined CO Grafomeda, Нови Сад, 2001, стр. 299.
[141] Имануел Кант.Основи метафизике ћудорења у Двије расправе, Матица хрватска, Загреб, 1953, стр. 219.
[142] Др Данило Н. Баста: Вечни мир и царство слободе, Плато, Београд, 2001, стр. 20.
[143] Др Данило Н. Баста: Право и слобода, Издавачка књижарска радионица Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1994, стр. 55.
[144] Др Мирослав Миловић: Етика и дискурс, ФДС, Београд, 1992, стр. 103.

традиције и Канта и његово апстрактно одређење практичног. Обичајност у модерном смислу, као и у аристотеловском поимању, Хегел узима за темељни појам практичне филозофије, али се мора имати у виду да је ова обичајаност у Хегеловој филозофији рефлектована, а то значи посредована субјективношћу.

Појам обичајности код Хегела није истовјетан са ethosom у Аристотеловој практичној филозофији.[145] Он у својим филозофским расправама обнавља институционалну етику на традицијама аристотеловске политике, с тим што у њу уноси велики принцип субјективности.

У својим бројним дјелима др Радомир Д. Лукић истиче, између осталог, да је слобода ограничена и да друштво знатно ограничава слободу па је у питању граница тог ограничења да би је могли сви подједнако у највећој мјери уживати. Наводи да је човјечанство далеко од политичке слободе, а да се не говори о другим слободама, у првом плану, о слободи од глади и биједе, јер слобода има своју невриједност која се састоји у неслободи и ропству. [146]

Ропство је било легализовано у старом свијету, а у ново доба човјек је постао роб машинâ, односно технике.

Још у традицији просвјетитељства либерали су наглашавали првенство разума као основе политичког и друштвног живота па су подржавали отвореност науке у борби против незнања, тираније, религиозних догми и заблуда и залагали се за односе у друштву гдје ће функционисати слободне институције и дјеловати одговорни грађани. Либерали у савременим условима сматрају да је појединац независна јединка чије потребе заслужују да се уважавају прије него интереси заједнице и за њих је слобода појединца врухунска вриједност. Они су убијеђени да појединци уколико су слободни да слиједе сопствене циљеве и интересе доприносе општем напретку заједнице. [147]

Филозофи на бившим југословенским просторима нису били јединствени у одређењу слободе. Немогуће је да се једном једином формулом или дефиницијом одреди појам људске слободе. Плурализам дефиниције слободе говори о њеној вишезначности и то је симбол саме слободе. То је доказ тезе да слобода није дата него је задата, а задаци се на различите начине испуњавају.[148]

[145] Исто, стр. 107

[146] Др Радомир Д. Лукић . Систем филозофија права, (I. Филозофија, II. Филозофија права), Савремена администрација, Београд, 1992, стр. 222-224.

[147] Марвин Пери. Интелектуална историја Европе, Clio, 2000, стр. 290-293.

[148] Милоје Петровић. Савремена југословенска филозофија, Раднички универзитет "Вељко Влаховић", Суботица, 1979, стр. 240.

Патријарх Павле у својој **Посланици** за 2001. годину приступа проблему слободе на религиозн и општечовјечански начин: "Бог је човеку дао слободу, али је човек тиме постао и одговоран за своја дела и поступке. Многи се данас боре за слободу, за права појединаца и заједница, али ту слободу, по огрехољеном уму, схватају као право човјека да чини све што хоће, чак и да другима угрожава слободу, па и сам живот. Борба за такву слободу често се назива звучним именом: борба за људска права, борба против угњетавања, револуција и тако даље. Мало је оних који схватају да је једина права револуција, дозвољена и благословена, бунт против греха у нама самима, зато што она уместо насиља и освете нуди закон љубави и праштања, уместо насилног мењања света и кројења по својој мери, нуди мењање сопственог бића и његово чишћење кроз истински подвиг и покајање."

Видјели смо да је слобода толико темељан појам за конституисање суштине човјека да би одрицање од ње значило губитак човјековог бића, а тиме и његове исконске човјечности, јер је слободан појединац услов сваке слободе заједнице.

Свијест је појам од пресудног значаја за морални феномен у цјелини и конкретизује се великим дјелом у моралној свијести па је на тај начин она фундамент морала и моралне свијести и сви морални реалитети и модалитети испољавају се и укрштају кроз њено појмовно и феноменолошко поље. Појмови свијести и савјести не могу се идентификовати без ширег упуштања у историјске токове, услове и околности које су утицале на конституисање етичкотеоријских учења, принципа, погледа и праваца, али има мишљења да је савјест нешто шири термин од свијести или су пак присутна одређена сужења значења и обухватање неких момената моралне свијести. [149] Пошто човјек одлучује о својој властитој суштини и одговорности за себе и своје поступке и том одговорношћу, он се одлучно и непоколебљиво залаже за опстанак у свијету, а глас темељне слободе назива се савјест, која је стални пратилац свих понашања, судова и одлука па чак и колебања кад треба да донесемо нешто што је изузетно значајно за појединца, породицу или друштво.

У Софокловој трагедији **Антигона** истоимена јунакиња се супротставља тадашњем праву надзаконским увјерењем, по савјести.

Раније се истицало да је врлина прилагођавање социјалним односима моћи, а гријех и злочин огрешење о њих, те да савјест може да значи само страх пред штетним посљедицама таквог огрешења.[150] Савјест и моћ су обично у обрнутом процесу, јер што се више развија моћ и положај појединаца и елита, тиме ће они мање страховати за

[149] Др Миленко А. Перовић: Етика, Ined CO Grafomeda, Нови Сад, 2001, стр. 477.

[150] Антон Менгер: Нова етика, Издавачка књижара Напредак, Панчево, 1920, стр. 19.

посљедице својих радњи и поступака и теже ће се заустављати у нечасним дјелима (корупција, криминал, пљачке и уништавање некадашње друштвене имовине да би се она довела до пропасти и отуђила) с обзиром на свијест. Има појединих области друштвеног живота у којима моћни појединци и поједине структуре због свог положаја, функција и малверзација које су починили имају много више страха, неспокојства и немирне савјести него обични, немоћни и безимени људи из народа. Убице и починиоци других тешких кривичних дјела осјећају ужасни страх од савјести и посљедица неразумних радњи па их то прогони, чини немирним, очајним, разочараним и несрећним. Немирна савјест као воденички точак не да мира и стално притиска, мучи, полако убија и живот такве личности је изгубљен и упропаштен. Читајући **Браћу Карамазове** и **Злочин и казну** од Достојевског, осјетили смо у врсним анализама свијести и подсвијести пред каквим се грдним мукама, страховима, психозама и неурозама налазе личности поменутих романа које су починиле тешке злочине убиства или биле саучесници таквих ужасних и кобних радњи и поступака. Згражамо се инцеста који је починио Едип и многих чинова који су на десетине милиона људи одвели у смрт, учинили доживотним инвалидима и нанијели огромне материјалне штете људима широм планете. Заблуда из савјести иде на терет оног ко је у заблуди.

Религиозни мислиоци означавају свијест као божански глас у нама.

Свијест се може означити као удешеност према току властитог доживљавања, затим у народном говору то је стање присебности, свеукупност човјекових психичких процеса, субјективни облик егзистирања, начин на који личност присуствује у појединим облицима нормативног организовања и активности.[151]

У Платоновом тумачењу унутрашњи глас у човјеку одвраћа га да не чини нека дјела, а по неким другим, као што је Ксенофан, тај глас одвраћа од једних и наговора на неке друге радње.

У хришћанском свијету функција савјести слаби, јер је нужно придржавање прописа и неприкосновено поштовање ауторитета цркве и њених старјешина.

Хегелов идеалистички филозофски систем издиже свијест на највиши ниво у феноменолошком лику у историјском развоју, с једне стране, и настојање да се прикаже практични свијет у структурираном пољу нововјековног поимања праксе, с друге стране. За њега је крајњи узрок читавог свијета "свијест о сопственој слободи од стране Духа..."

[151] Филозофски рјечник у редакцији Владимира Филиповића, Накладни завод Матице хрватске, Загреб, 1984, стр. 323.

Кант наводи да двије ствари испуњавају нашу душу страхопоштовањем и дивљењем што се више и упорније бавимо њима, а то су звјездано небо и морални закони.[152] У Фихтеовом субјективно-идеалистичком систему изван и изнад ја нема неке посебне дистанце.

Раширено је мишљење да су сналажење, намјера, чин, размишљање и примјећивање и одлучивање јасни и добри ако су свјесни. Тиме се свијест на загонетан начин изједначава са будношћу и користи се у том смислу па може доћи и до замјене. Кад се упућује да човјек треба да буде свјестан и да његови поступци и инстинкти морају да буду свјесни, увијек се има у виду да је свијест синоним будности и да сама будност, уствари, представља свијест. Свијест често доводи живот у кризу и затвара живот умјесто да га отвара.[153]

У новијој филозофији има различитих начина схватања свијести, било да се она психологизира и социологизира, комбинују се различити мотиви, а бројни су аутори и филозофске оријентације које свијест узимају као фактум везан за област моралног живота, а биле су евидентне и нихилистичке тенденције.[154]

Европски интелектуалци су били разочарани и деморалисани Првим свјетским ратом, јер се миран и рационалан свијет њихове младости срушио. Ужас рата је уздрмао вјеру и способност разума да се носи са тешким проблемима; дошло је до сумње у будућност. Постављало се питање свијести цивилизације која је могла да допусти покољ и варварство који су трајали четири године. И недавно завршени рат на балканским просторима могао се избјећи или бар прије зауставити, али је и овог пута затајила свијест великих и моћних који желе доминацију и империјално господарење па се у име хуманих циљева, демократије и наводних људских права и слобода све и свашта оправдава и чини.

Заблуде из савјести су постојале у давна времена, постоје у данашњем и постојаће у сутрашњем свијету. Претпоставља се да се неки поступак у субјективноморалном смислу може оцијенити као свјестан или несвјестан, али исто тако и са објективноетичког аспекта као исправан или погрешан.[155]

У Фројдовој психоанализи ид се налази у средишту инстинкта као "неукроћена страст" и захтијева задовољавање оног што је несвјесно

[152] Антон Менгер: Нова етика, Издавачка књижара Напредак, Панчево, 1920, стр. 18. и 19.

[153] Бела Хамваш: Scientia sacrai, Дерета, Београд, 1999, стр. 40-41.

[154] Др Миленко А. Перовић: Етика, Ined CO Grafomeda, Нови Сад, 2001, стр. 484.

[155] Артур Кауфман: Право и разумевање права, Гутенбергова галаксија, Београд Ваљево, 1998, стр. 207

без обзира на морал, вриједности и свијест о ономе што треба или не треба чинити.[156]

Слобода и свијест су темељи морала и права и без њих је незамислив и немогућ истински људски живот. Поставља се велико питање о улози свијести и њеном функционисању, а подсвјесно и несвјесно су врхови планина које не можемо ни назрјети.

6. Предетичка и етичка учења у хеленском свијету

Прва учења о етичким проблемима сежу, вјероватно, у далеку историју источних цивилизација (Сумер, Египат, Персија, Индија, Кина). Етика је ту повезана са митологијом, религијом и другим формама мишљења и понашања. Творци великих религија испољавали су у својим ставовима етичке погледе и трудили се да за своје вјернике изграде прихватљиве моралне кодексе. Почетак филозофских поимања етичког проблема веже се за антички свијет, премда би се такав став могао узети са извјесном резервом. Опет се занемарују филозофије источних народа и њихова етичка пробле-матика које на нешто другачији начин приступају разумијевању свијета, човјека и смисла постојања, те ставова о добру и злу, понашања, вредновања и осталих облика дјеловања. И у античком свијету покушај осмишљавања моралних процеса започео је у раном пероиду развоја полиса. Морални феномен присутан је код Хомера, Хесиода, седморице мудраца, затим код Анаксимандра, Хераклита, питагорејаца и Демокрита. У историјској литератури има доста тога што је ратничко и гдје се разматра суодношење индивидуалне воље и општег добра, жестоких страсти и умјерених и умирујућих понашања, такође односа интереса и циљева јединке са интересима и циљевима других и усвајања неких општих образаца понашања и обичајносних норми које су везане за одређена племена и полис. На тај начин се издиференцирало покоравање индивидуалне воље општим начелима и разуму, потом индивидуалних апстрактним нормама. Полазило се од оног што треба да буде основа стварања колективне воље и прихватљивог понашања у заједници. Та прва етичка учења нису строго издиференцирана у етичком погледу. Она би се могла окарактерисати као предетички стадиј у развоју етике.

Неки истакнути филозофи предсократовског периода дотицали су у својим филозофским погледима, поред осталог, и етичку проблематику. Чинило се то узгред, често неповезано и несисте-матизовано, али се јасно види да су неки етички појмови и категорије били познати и овим мислиоцима. Етичка учења у антрополошком и каснијим периодима у античком свијету, римском периоду, средњем и новом вијеку, као и у постмодерном добу допринијела су напретку човјечанства и хуманистичкој визији човјека и друштва. Поред перфекционистичке оријентације, маркирани су неки присутни проблеми, тешкоће, опасности и изазови пред којима се налазио човјек током историјског развоја, нарочиту у ово наше вријеме, када се све налази у превирању и са великом неизвјесношћу у рационалне и прихватљиве излазе из кризног стања. И правне идеје имају значајно мјесто у погледима појединих филозофа и етичара.

[156] Марвин Пери: Интелектуална историја Европе, CLIO, 2000, стр. 423.

а) Хераклит

Филозофске истине имају код Хераклита и значајан морални смисао и сличност у погледу на свијет са Анаксимандром. Његово чувено дјело **О природи** садржи и етичке елементе, али је сачувано само 120 фрагмената овог дјела. Свијет, по Хераклитовим филозофским погледима, посједује унутрашње јединство. Логос је оно његово начело које представља означену мудрост по себи и у исто вријеме је ватра. Највећа врлина човјека је да разборито мисли, а мудрост се састоји у говорењу и творењу према природи. Природа се мора у свим ситуацијама слушати, јер је она највећи извор свега, у њој се крије загонетка постојања и смисао дјеловања. Логос се у равни етичких проблема односи на људе. Он омогућује одвијање законитости, поредак и кретање у свијету. Површна и погрешна знања су по Хераклиту извор раздора, конфликата и неразумијевања међу људима. Лакомост, сујета, јурњава за богатством воде људе на погрешан колосијек, доприносе сукобима, обрачунима и неспокојству. Логосна сазнања су истинска и суштинска, јер логос је "цјелина и нецјелина, сложено и несложено, складно и нескладно". Хераклит сматра да се из борбе ватреног и влажног начела рађа човјек, док се њихов међусобни однос повезује са блискошћу човјека свјетском закону, а уочљива су и његова морална обиљежја. У Хераклитовом учењу разум повезује индивидуу са логосом и усмјерава је на извршавање општеважећих циљева и интереса. Хераклитов филозофски систем даје осјећањима важно мјесто и усмјерава их на оно што је индивидуално и појединачно. Пошто је разум услов за човјекову дјелатност, онда је етика упућена на интелукталну активност. Једино филозофија омогућује људима да сазнају истину и према тим својим одликама и каректрестикама она добија и морално значење.

Хераклит је дао негативну оцјену чулно-земаљских начела и одриче сваку чулну преспективу живота: "Средишна је тачка Хераклитовог етичког програма захтјев за покоравањем законима државе. Народ треба да се бори за закон као за своје зидине. Они који с разумом говоре, треба да се показују јакима у ономе што је свима заједничко, баш као држава у закону и много јачима, јер све људске законе храни један божански. Поштовање закона, као и служења добру свога града свједочи о достојанству човјека."[157] Морал обичајности у Хераклитово доба губи патријахалне одлике, присутно је раслојавање друштва, уочава се подјела на класе. Хераклит је посветио пажњу моралу интелктуалне класе, док обичан свијет није у стању да даје оцјене о оном што је добро или лоше. Тек када се етика одвоји од природне филозофије, она ће моћи да изврши критичку анализу обичаја у полису и уочи узроке људског понашања у тим заједницама. Путем интелектуалистичке етике Хераклит настоји да открије законитости у природи и у хеленском друштву. Борбом за очување закона држава ће успјети да оствари нове, развијеније и подесније норме живота. Хераклитово становиште да се цијене људи који су зналци, поштени, искрени и добри и данас је актуелно.

"Тешко је борити се са срцем, јер што год оно хоће, то купује по цијену своје душе"[158], рекао је Хераклит.

б) Питагора

О Питагорином животу и раду има доста спорних података па је тешко идентификовати шта је од тога истина. Поуздано се зна да је у Кротону основао друштво (савез) са јасно моралистичким тенден-цијама. Тај савез је требало да унапређује религију и морал који се сматрао најдубљом и трајном вриједношћу и има, поред филозофског, и практични значај. Морално схватање Питагоре посједује сличност са седморицом легендарних грчких мудраца, с тим што је оно дубље и озбиљније разрађено уз уважавање даљих кретања и промјена у полису. Имајући у виду кризно стање у полису, Питагора је у први план свога савеза поставио послушност и тајност у раду и на тим основама могао се засновати морални ред, дисциплина и одговорност.

Питагора и питагоровци су непрестано трагали за човјековом савршеношћу, настојећи да открију у чему се она налази и када ће се створити услови за њену реализацију. Етика питагорејског савеза

[157] А. А Хусеинов Г. Ирлиц : Историја етике, Књижевна заједница Новог Сада, 1992, стр. 22

[158] Др Милош Н. Ђурић: Историја хеленске етике, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 132.

односи се на душу, њене атрибуте и у томе је садржан њен значај и смисао. Моралност се доводи у везу са вјером у натприродно биће и изискује од људи да се одричу пролазних и нестабилних вриједности, тражења користи и угода у животу. Потребна је контрола човјека над самим собом, да се радује добру и жали због зла које отежава живот људима и чини их несрећним. Морална интенција треба да се одвија на такав начин који омогућује да човјек упозна самог себе и у таквим релацијама морал се повезује са религијом.[159] Питагора је разликовао број и ствар и ту, по Раселу, почињу коријени идеализма. Код Питагоре и питагороваца дошло је до најранијег удруживања филозофије и политичке моћи.

в) Демокрит

Демокрит је био изванредно учен, обдарен, обавијештен и утицајан мислилац, тако да је у сјени оставио свог великог учитеља Леукипа, о коме не постоји ништа поуздано и аутентично. Створио је један од првих филозофских система које је прихватила европска култура. Леукипову теорију о атомима свео је у свијет обичних ствари, настојећи да обухвати цјеловито искуство и да тако примијени атомистичку науку. Насљедници и савременици су га подржавали и поштовали и зато се атомистика везује за његове ставове, погледе, осмишљавања и изградњу цјеловитог и систематизованог учења. Покренуо је бројна питања из етике и многих других области духовног стварања. Демокрит није оспоравао осјећања, али је истакао да она нису у стању да сазнају истину. Његова теорија сазнања је утицала и на етичке погледе који су, умногоме, сродни са Сократовим. Обојица су кренула од осјећања и уздижу се до мисаоних категорија као вриједоносних активности људске душе.

Сократ је оријентисан на јасно појмовно осветљавање проблема и тиме постиже жељени циљ, док Демокрит то чини својом психологијом и гносеологијом. Човјек треба да се залаже за трајне вриједности и њихово остваривање у друштву. Да би постигао такве вриједности, он мора да се одрекне чулних задовољстава, пролазних жеља за материјалним добрима и угодама. Неопходно је да човјек тежи за вриједностима непролазног карактера, у које се убрајају: сазнање, разумност, мудрост, доброта, пријатељство, умјереност, ведрина и спокојност. "Људима приличи старати се више за душу него за тијело", упозоравао је Демокрит.

[159] Др Михајло Шљивић, Историја филозофије, Плато, Београд, 2001, стр. 161.

Полазишта од којих се Демокрит креће су угода и неугода оног што ваља чинити, чиме га неки мислиоци покушавају приказати као хедонисту. Међутим, овдје до изражаја долази Демокритов ејдемонизам. Демокрит тежи за таквим циљем живота у коме се не опредјељује за насладу него тежи да оствари душевни мир који се постиже умјереношћу уживања и примјереног живота. Дошао је до свестраних увида у неке законитости у друштву. Границе између богатства и сиромаштва, изобиља и оскудице и неимаштине сматрао је несталним. Усвајао је принципе и погледе на живот који су били присутни у грчкој народној етици. Залагао се да ум буде судија осјећањима и нагонском животу, да се човјек потврђује као разумско биће и неприкосновени господар тјелесним функцијама и нагонским стањима. "Као што медицина рјешава болест тијела, тако мудрост рјешава болест душе", у духу етичког интелектуализма размишља Демокрит.

Само разумно уживање омогућује човјеку прави оријентир у животу, а зло настаје из добра ако људи не умију да владају и управљају у духу добра па се оно изврга у своју супротност. Савршеност душе којој је стан божанство омогућује остваривање добра које се реализује захваљујући душевној наслади. Из читаве Демокритове филозофије избијају зраке весеља и радости, увјерење да се све тешкоће могу превазићи и остварити мир и срећа. Човјек који вјерује у бесмртност душе појачава вјеру у доброту, љепоту, постизање среће и блаженства, љубави и сарадње међу људима.[160]

Све вриједности су човјеку надохват руке, само је нужно начинити прави избор и етички напор усмјерити да се достигну нови простори среће, љепоте, доброте, радости и задовољства. Гријех треба избјегавати, не само из страха, него ради дужности коју смо обавезни да испунимо. Богови су наклоњени људима и боре се за њих, али људи у сљепоћи и незнању не сналазе се најбоље. У својој наивности и неразумијевању људи лако упадну у клопке зла и стижу до оног што је штетно, опасно и бескорисно за њихов живот. Демокрит се залаже да државом управљају најбољи људи, а то су они који знају како се држава одржава, развија и унапређује.

Цјелокупно Демокритово етичко учење у суштинском смислу означава својеврсни етички релативизам.

[160] Др Димитрије М. Калезић: Историја античке философије, Богословски факултет, Београд, 1997. , стр. 67.

г) Сократ

Сократ је читав живот био везан за свој родни град, није поучавао и водио разговоре за новац, што су чинили софисти, већ је желио да уздигне интелектуалну културу својих сабесједника и ученика. На тај начин је стизао до појмовне јасноће мишљења, израза и изграђивао критеријуме помоћу којих се долазило до формирања става о предметима и појавама у разним животним односима. У својим многобројним дијалозима и расправама опредијелио се да пронађе и упути своје слушаоце и саговорнике да постоје објективни критеријуми исправности у моралној сфери, а исто тако и управљању државом и друштвом. Читавог свог живота је настојао да развија племениту и чисту људску мудрост.

За своје научавање Сократ је користио методу која се састојала из ироније, мајеутике и индукције. Циљ свих његових истраживања био је да покаже да у било којој људској радњи, умијећу или својству постоје објективна мјерила која нас упућују да можемо унапријед схватити каква она морају бити и на које начине се могу остварити. Својом јасно одређеном индукцијом и појмовном прецизношћу пресудно је допринио да се хеленско мишљење ослободи догматизма и развије методичко научни рад који је утицао на нови смјер филозофског испитивања и моралног расуђивања заснованих на регулативним принципима и на тај начин је успостављао духовну везу над расутом и поларизованом политичком стварношћу свога време-на.[161]

Највећа врлина у Сократовом учењу је знање и то је први формални принцип у његовој етици. Што се тиче моралности, он се опредијелио за интелектуалистички и рационалистички приступ овом сложеном феномену. Сократ је био убијеђен да својства и судови нису неке просте и својевољне пројекције од којих полазе појединци и неке друштвене групе, већ се у њима откривају дубљи и смисленији односи, тако да се вриједности ових категорија заснивају на проблему саме људске природе и друштва у којем људи успостављају разноврсне интерперсоналне односе.

С обзиром на материјалне принципе, сократовска етика се састоји у свођењу сазнања на сазнање добра, самоусавршавања и постизање једне врсте блаженства која омогућује човјеку да се ослободи свакодневних брига и оптерећења. Пријатељство је за Сократа прворазредна етичка вриједност. Једино у држави, као највећој и најсавршенијој заједници, човјек може да се осјећа срећним. Појединац је најчаснијим, и чак светим, везама упућен на државу и

[161] Др Милош Н . Ђурић : Историја хеленске етике, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 252.

стога је обавезан да поштује њене законе без обзира на њихову ваљаност. Сократ није био присталица демократије, открио је да опасност за државу долази од безакоња и залагао се за владавину духовне и моралне елите. Сократ ништа није писао и извори о њему потичу из Платонових дијалога у којима се много тога односи на Сократа, што се не може увијек са поузданошћу прихватити. У свим Сократовим расправама примије-ћена је тијесна веза између политике и морала. Сократ је био прив-ржен аристократији у смислу филозофског идеала и пронала-жења објективних критерија у политици и моралу. Он је разликовао природно и позитивно право и залагао се за природно право, које је непромјењиво, изграђено по вољи богова и представља дјело људског разума. У стању мира или конфликтним односима у друштву нужно је опредје-љење за природно право које важи за све и везано је за божанство. Сво-ја политичка убјеђења и ставове Сократ је морао да плати животом. Кад му је изречена смртна пресуда Сократ није тражио помиловање ни сажаљење, него је са високим достојанством и храброшћу испио отров из врча и отишао у вјечну славу. Поступао је у духу својих моралних ставова и убјеђења, а то је била недовољна гаранција да се смрт избјегне. Високом свијешћу, узвишеном храброшћу и непокоровањем позитивном праву обезбиједио је себи мјесто које је импресионирало све мислиоце и слободољубиве умове до данашњих дана.[162]

д) Платон

Платон је један од највећих филозофа који су постојали у историји човјечанства. Његова дјела су свјетионик и диван поклон "који нам је судбина сачувала из старог доба" (Хегел.) Уснио је да проучи и синтетише цјелокупно грчко филозофско насљеђе, напише велики број дјела и изгради импресиван филозофски систем.

Заступао је Сократову методу појмованог рада, а на плану етике осјећа се елејски, питагорејски и сократовски утицај. Желио је да дође до нових поузданих знања и вриједности, превазилазећи дотадашње филозофске ставове субјективизма. Своје мишљење и погледе је излагао у духу објективног идеализма. Најкарактеристичније за Платонову филозофију и његову слику свијета јесте учење о идејама које су вјечне и непромјењиве бити и идеали свега и као такве представљају праузоре свега. У Платоновом филозофском систему појмовно сазнање је право, истинско и оно омогућује да се сазнају ствари као такве и по себи, оно што је опште и нужно. Највиша у Платоновом идеалистичком систему је идеја добра и она је врховна, стваралачка и

[162]Др Димитрије М. Калезић : Историја античке философије, Богословски факултет, Београд, 1997. , стр 88-99.

темељ је на којој почива свијет. Однос свијета идеја и чулне стварности најубједљивије и најпластичније је приказан у импресивној слици о пећини у свом чувеном дјелу Држава. Прва супстанција у Платоновом учењу је једно, друга се састоји у уму, а трећа је онтолошке природе и налази се у облику свјетске душе. [163] Платонов свијет идеја је разноврстан и његово схватање о њима је евулуирало од почетних размишљања која су дошла до изражаја у **Федру** до оних каснијих која су заступљена у **Тимеју**.

Сва разматрања о идејама могу се свести на постојање оригиналног бића самог по себи, које није условљено и непроузроковано је и материје као бића која се налази у виду потенцијалне масе и своје постојање црпи из бића учествовањем у њему или присаједињењем. Платон у свом филозофском систему приказује индивидуу и њену слику свјетске душе као бесмртне, а испољавање душе се одвија у различитим облицима, гдје посебан значај има идејноумна димензија. Тријада душе је везана за тријаду морала и оне су међусобно условљене. Праведност у равнотежи држи врлине: мудрост, храброст и просвијетљено стање афеката. У раном периоду свог развоја Платон је сваку врлину, по узору на Сократа, третирао као знање. У каснијим дјелима знање је у јединству са љубављу, а тек у **Држави** до изражаја долази повезаност знања и тјелесног благостања. **Држава** је најзначајније Платоново дјело, замишљена је у идеалном облику и зато је остала утопија и неостварени идеал. У држави се обављају велике групе послова, које обухватају управу, одбрану и привреду. Платон се читавог живота залагао да се оствари хармонија свих дијелова душе у држави, а то је могуће када свако у држави обавља своју дужност у складу са врлином. Филозофе краси мудрост и они треба да владају државом. Код чувара је најзначајнији вољни дио душе и они су упућени да чувају земљу од спољашњег непријатеља. На пољопривредницима, занатлијама, трговцима и умјетницима почива привреда земље и они су дужни да производе материјална и духовна добра и омогућују да се одвија услужна дјелатност. Душе свих слојева друштва у држави теже задовољавању билошких потреба и нагона па им се врлине састоје у умјерности, разборитости и послушности. Платон је гајио велику љубав према истини и био заокупљен политичким идеалом који није успио да оствари и отуда долази његово разочарење у остварење идеалне државе и обраћање филозофији. Др Михаило Ђурић о погледу Платона на политичке проблеме коментарише:

"Платонове политичко-филозофске тезе састоје се, међутим, у сљедећем: (1) да политика није ништа друго него социјална етика; (2) да је политика, мада се деломично оснива и на вештини, ипак у првом реду и пре свега наука, и то највиша, 'краљевска' наука или

[163]Др Димитрије М. Калезић : Историја античке философије, Богословски факултет, Београд, 1997. , стр. 107-109

филозофија и (3) да је држава, у ствари, само завод за морално васпитање људи".[164] Настајање права Платон објашњава друштвеним уговором, полазећи од правде. Он је први јасно уочио класну природу друштва и државе и засновао једну идеалистичку теорију права која је послужила као темељ за све касније идеалистичке теорије. Теорија природног права и софистичка учења били су подлога за Платонове филозофско-правне погледе. Не смије се сметнути с ума да је идеја природног права у тијесној вези са путевима и правцима развоја читаве грчке филозофије и свих облика знања. Платонове теоријске поставке права развијале су се у складу са његовом идеалистичком филозофијом и идеалном државом. По њему, право се може дефинисати као средство за остваривање истине у односу на облике владања у држави. Право схваћено у платоновском духу се разликује од лажног и привидног, јер штити правду, која омогућује да се остваре сва добра у једном друштву.

У погледу на право Платон је усмјерен на идеје, и он даје божанске одлике феномену права, чиме је остао вјеран и досљедан чврстим идеалистичким убјеђењима, ставовима и темељним опредјељењима.[165]

ђ) Аристотел

Аристотел је најсвеобухватнији и најзначајнији синтетички ум античке филозофије и спада међу највеће и најутицајније мислиоце свих времена. Маркс га је с правом назвао "Александар Македонски хеленске филозофије". Извршио је класификацију цјелокупног знања, утврдио логичку знаснованост мишљења, дао огроман допринос у схватању политичког феномена, поетичке филозофије, физике и многих других наука и дисциплина. Нема области природних и друштвених наука гдје се овај генијални ум није окушао и свестрано потврдио. Аристотелови етички списи су: **Никомахова, Едемова и Велика етика**. Извршио је систематизацију етике, прецизирао њен предмет, методе и друге карактеристике као посебне научне дисциплине. Појам етике коју Аристотел уводи у употребу своје коријене вуче из старогрчке ријечи ethos, која у хомеровском смислу означава мјесто пребивалишта, људску настамбу. У каснијем периду појам етичког обухвата, обичај, ћуд, карактер и слично. Према Аристотелу, постоје двије основне врсте врлина, и то дианоетичке (разумске, интелектуалне) и етичке (моралне, вољне).

[164] Др Михаило Ђурић : Из историје античке филозофије, Службени лист СРЈ, Београд, 1996, стр. 140.

[165] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофија права, (I. Филозофија, II. Филозофија права), Савремена администрација, Београд, 1992, стр. 373.

Аристотел са филозофске позиције означава мисаони живот најбољим и тиме даје предност диаоноетичким врлинама. Дисциплина која се бави изучавањем етичких врлина, њихове улоге у достизању среће, која истражује карактер и нарав човјека носи назив етика. Циљеви ради којих се предузимају дјелања јесу добра и они су хијерархијски организовани. Онај циљ који учествује у усавршавању хијерархије и који је у њој коначан означава се највишим добром. Сви други циљеви су нижи и потчињени су овом и у односу према њему показују се као средство. Највише добро, по Аристотелу, постиже се у разумској дјелатности према врлини и оно означава нешто довршено и самодовољно. За највише добро Аристотел узима срећу, блаженство. Претпоставке за остваривање блаженства су: племенито поријекло, успјешност, богатство, друштвени углед, љепота, пријатељство и други чиниоци.[166]

Постоји схватање среће као врлине, разборитости и мудрости, а неки томе додају још и задовољство.

Са аристотеловског аспекта, срећа се одређује "као нешто најбоље и најљепше и највеће уживање". Срећа се, дакле, налази у моралним поступцима, а савршена срећа је највиша тежња и она лежи у најбољем поступку који је контемплативне природе.

Исправно и сврсисходно поступање бића је такво које се држи средине, према Аристотеловој аретологији то је принцип "златне средине" да би се на тај начин избјегла претјераност и недовољност нечега. Познато је да се и стара хеленска мудрост састојала у неузимању ничег превише и држању мјере у свему, што је била инспирација за Аристотелову етику људске одлучности и мјере. Аристотел разликује десет моралних врлина: правичност, храброст, умјереност, дарежљивост, издашност, узвишеност, частољубивост, благост, истинољубивост, пристојност.[167] Бог је код Аристотела морални идеал и представља најсавршенијег филозофа "мишљење које мисли". Учењем о држави и праву Аристотел је слиједио свог великог претходника, учитеља и узора у овом домену мисли Платона. Даље је разрађивао правну теорију и идеју правде. Генијалне мисли које је Аристотел изрекао о правди су класични облик учења и једна од великих тековина античке мисли која је актуелна и у наше вријеме.

Он је дао формулацију идеје природног права која је попримила третман класичног учења о овом феномену, али су његова размишљања о правим проблемима сиромашнија у односу на Платона. Аристотел је постигао велики домет у формалној логици без које је незамислив каснији развој правне мисли и праксе. Држава се у Аристотеловом политичком систему јавља у различитим облицима и представља скуп

[166] А. А. Хусеинов Г. Ирлиц: Историја етике, Књижевна заједница Новог Сада, 1992, стр. 71.

[167] Исто, стр. 78.

грађана, а грађанин се у аристотеловском тумачењу не одређује ничим другим него учешћем у судству и власти, те избором на разне друге функције и у поједине службе. Зато додаје: "Количина политичке моћи грађана овиси о типу државног поретка, а различити пореци различитим особама или институцијама повјеравају доношење закона, те одређивање јавне политике. Аристотел је начинио комплексну таксоманију поредака, чија три главна типа јесу монархија, аристократија и демократија. У становитим је околностима предност давао монархији.[168]

Његова торија државе је заснована на огромном материјалу који су сакупили и обрадили његови ученици. Ниједна држава није апсолутно најбоља, сваки облик владавине може да се изврге у своју супротност и поприми негативне одлике. Главне особине Аристотела као етичара у цјелокупном опусу стварања су: реализам, рационализам, иманентизам и енергизам.

7. Макијавели, Хобс, Спиноза

Николо Макијавели је велики италијански политичар, теоретичар права и државе, а бавио се филозофијом и књижевним радом. У својим дјелима нарочиту пажњу је посветио разматрању односа између политике и етике. Настојао је да реално прикаже стварност свога времена, да изрази његово лице и наличје. За једну државу никаквог значаја нема опис идеалног владара о коме проповиједа религија и њени представници, говоре истакнути теретичари и мислиоци, утописти и утицајни друштвени рефоматори, упозоравао је Макијавели. Овај изузетни ум је схватио све варке и обмане политичара и дипломата, јер се на путу до циља не бирају средства, савези се бескрупулузно газе и у игри остају они који су способни за интриге, обмане и лукавства.

Његово чувено дјело **Владалац** је политичке-правно природе и у њему је морална проблематика дошла до пуног изражаја. Макијавели полази од политичког реализма износећи погледе на стварност свога времена, гдје срећан може бити само онај политичар који умије да се прилагођава и додворава и да се креће и сналази не бирајући средства да би остварио циљ, своје жеље и намјере. Макијавелијеви описи су више дијагноза стања у Италији тога времена у духу правне социологије и у њима нема залагања за промјене и реформе. Нема злагања да се лоша власт и њени представници замијене бољим и способнијим, већ се са политичкоправног и моралног аспекта само

[168] Jonathan Barnes : Аристотел, Крузак, Загреб, 1996, стр. 133-134.

констатује стање. Нису се откривале мане и пороци, лицемјерства, подлости, лажи и интриге у друштву. Макијавели је истицао да циљ оправдава средство и у таквим односима "политика је с ону страну добра и зла". Онај који жели да влада, мора да буде дрзак и безобзиран, да се служи свим и свачим да би се докопао власти или је сачувао. Макијавели је у анализи политичког феномена дошао до закључака да су морал и политика два радикално одвојена подручја, да се појединци и групе у постизању политичких циљева користе неморалним средствима. Сагледавајући политичку стварност свога времена Макијавели је дошао до убјеђења да се свака политичка власт у доброј мјери заснива на насиљу и лукавству. Свуда у друштву је изражен сукоб страсти и интереса. Макијавелија није занимала сложена структура италијанског друштва. Бављење политиком Макијавели схвата као напуштање врлине и тежње добру и ступање на пут зла, злоупотреба и превара. Политика се одриче кодекса моралног понашања у коме се тежи правди, истини, постизању правичности и хуманих начела. Такве наде и идеали се, по Макијавелију, гасе када се ступи у политику и на сцену излазе подла и ниска средства. Доминирају лаж, лицемјерство, фарисејство, подвале, превијаност, тлачење, уцјене и друге закулисне и неморалне радње.

Хобс под филозофијом подразумијева рационално сазнање које креће од познатих узрока ка могућим посљедицама и у обрнутом смјеру. Његово морално учење је натуралистичко, заступа егоизам и утилитаризам.[169] Доказује да моралне норме није створило никакво божанство нити се може прихватити тврдња да су оне урођене. Човјек у друштву тежи да оствари своје себичне интересе и руководи се њима. У израженом нагону за само-одржањем долази у сукоб са другим људима. Да би остварио своје потребе и интересе, човјек се служи свим расположивим средствима, без обзира на њихову ваљаност и допуштеност. Хобс увиђа да саможивост изједначава људе у праву на све ствари и тежњи да их остваре, а у таквим конфликтним и себичним односима не искључује се право да се свакоме наносе штете, неправилности и да се крше правила исправног и допустивог понашања. Такође постоји могућност да свако може убити и учинити поступке којим се угрожава живот појединаца и група. У беспоштедној трци да се одрже и задовоље своје егоистичке тежње и интереси, не прави се разлика између мога и твога, праведног и неправедног. Влада стање у ком долази до "рата свих против свих". Хобс је приказао да је за првобитно стање друштва било карактеристично непостојање заједничке власти и закона. У Енглеској његовог времена била је изражена првобитна акумулација капитала и

[169] А. А. Хусеинов, Г. Ирлиц: Историја етике, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1992. стр. 211.

долазило је до непрестаних борби и обрачуна. У таквим условима владало је правило: "Homo homini lupus (est)" (Човјек је човјеку вук.)

Разумијевање друштва и државе у Хобсовом политичком систему тече у духу нових погледа заснованих на ренесансној традицији.[170] Тежи таквој реалности у грађанском друштву гдје у први план избија слободни појединац. Држава је у Хобсовој концепцији вјештачка творевина и људи јој прибјегавају да би заштитили своје личне интересе и да би се одржали. Недостатак природног стања у односима међу људима савлађује се друштвеним уговором. Логично је да се људи плаше смрти и зато су заинтересовани да у друштву траје мир и да се одрекну свог природног права како би своју власт пренијели на појединца (монархија) или групу људи (република), уз услов да то учине сви чланови друштва. Постојање државе ствара такве услове у којима је могуће разликовање добра и зла, праведног и неправедног, позитивних норми и поступака од негативних. Људи се на такав начин опредјељују да се покоравају законима, умјесто да то чине природном праву. Племство у држави види овлаплоћење божје воље, док је она за Хобса људска установа и вјештачка творевина коју он назива Левијатаном. У Хобсовом учењу долази до изражаја механицистичко становиште о праву, политици и етици. За њега је морално вриједно оно што изазива уважавање, а етика се своди на проблем конкретног субјекта. Вриједи истакнути важно одређење: "Упркос томе, Хобсу дугујемо велику поуку. Та је поука да је теорија морала неодвојива од теорије о људској природи".[171]

Барух де Спиноза је један од блиставих умова у историји филозофије. Алегоријски је тумачио **Стари завјет** и у својим филозофским разматрањима идентификовао је Бога и природу, што је изазивало гњев и осуду јеврејске вјерске заједнице и Спиноза је био искључен из њених редова као јеретик, богохулник и отпадник. Пао је у немилост и очајање, али је остао вјеран својим филозофским погледима и убјеђењима.

Спинозино етичко учење је засновано на темељима оног што је људско и рационално, у којем човјек има истакнуто и вриједно мјесто. Филозофија је за њега од велике важности и означава учење о слободи за којом човјек непрестано тежи да би остварио услове у којима ће моћи да ствара и потврђује своју стваралачку личност. Човјек као модус природе нераздвојив је од ње и захваљујући божјој вољи или природи могуће је његово постојање. Свијет је детерминисан логичком одређеношћу. Људи и божанство су подложни законима који владају у свијету. Слобода се у учењу овог значајног и истрајног филозофа схвата

[170] Ф. Јодл: Историја етике, Веселин Маслеша, Сарајево, 1963, стр. 136.

[171] Аластер Макинтајер: Кратка историја етике, Плато, Београд, 2000, стр. 160.)

у виду "сазнате нужности", а морални феномен се разматра "под видом вјечности".

Афекти у Спинозином филозофском систему заузимају посебно мјесто и свестрано се анализирају и тумаче. Међу њима нарочиту пажњу заслужују радост, жалост и пожуда. Карактеристична је геометријска метода којом Спиноза свестрано излаже механику афеката. Појмовне категорије и њихова разноврсност, широка разрада бројних ставова и аналошка и компаративна проучавања у смислу мудрости слободног човјека да размишља о животу, а не о смрти, уважавања разума и превазилажење мржње, вјечност духа – предмет су оштроумних расправа, дубоких анализа, генијалних опсервација и извођење скоро пророчких и визионарских погледа, који карактеришу Спинозину филозофију и етику. Залаже се за умну спознају која сузбија страсти и омогућује да се оствари мир и срећа за друштво и сваког његовог члана. Интуитивно сазнање изражено у интелектуалној љубави према Богу и природи има већу моћ и важност од сазнања заснованог на афектима и страстима. Активна природа човјека се код Спинозе доводи у однос са умским сазнањем свијета и живота. Примијетио је негативне тенденције у афективној природи човјековој и указивао на начине њиховог превазилажења. Сваки субјект је изложен многим спољашним чиниоцима и унутрашњим побудама и жељама. Никад субјект не може сазнати цјелину природе, већ види обрисе и у замагљеном виду назире врх изграђен од интереса који се откривају у својој промјењивој природи. Сходно оваквом разматрању произлази осмишљавање и осталих моралних творевина: "Морална потпуност показује се као резултат тог вишег ступња контемплације, кад спознати субјект показује потпуни идентитет с објектом. Супротно томе, аналитички, непосредно практични разум је активан у индивидуи. Он не посматра природу у супстанцијалном јединству, него у спољашњој многоликости, не као самоциљ, него као средство за коришћење. Дакле, није ријеч о другачијем разумијевању природе него о пантеистичком појму који природу разумије као синоним Богу."[172]

Суштина Спинозиних етичких погледа састоји се у констатацији да људски дух своју моралност открива у сазнајној умјерености према Богу. Слично томе, и слобода се изражава као сазнајна дужност и стална љубав према божанству и његовој идентификацији са природом. Бит Спинозине моралности се потпуно и јасно очитује само у сазнању и откровењу божанства и његових моћи. Када се говори о моралном перфекционизму личности, мора се поћи од констатације да се он доводи у везу са изворима, врстама и могућностима сазнања.

[172] А. А. Хусеинов, Г. Ирлиц : Историја етике, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1992, стр. 209.

8. Етика француског просвјетитељства

Просвјетитељство је покрет у Француској усмјерен на дјеловање човјека против заосталости и непросвијећености, заблуда и свих предрасуда. Наглашава се важност, критичност и самосталност мишљења као најјачег оружја којим појединац креће у борбу против догми и свих облика непросвијећности. Умни појединци овог покрета своје критичке стријеле су усмјерили на старе институције система, сазнајне, моралне, социјалне и друге предрасуде. У центру пажње просвјетитеља нашли су се практични животни проблеми (држава, власт, црква, вјера, образовање итд.)

Идеје којим су се руководили просвјетитељи биле су здрав разум, свијест о слободи и критички приступ стварности свога доба. Велики замах овом покрету дали су филозофски мислиоци, међу којима се истичу: Монтескије, Волтер, Дидро, Холбах, Русо, Хелвеције, Ламетри и Даламбер. Сви писци тог времена у Француској изјашњавали су се о моралним проблемима, давали су своје мишљење у вези са правом и политиком, религијом, просвјетом и културом и другим питањима од значаја за духовни и материјални препород друштва. Теоретско и научно осмишљавање етичких проблема незнатно је заступљено и није имало свој печат као у Енглеској, под чијим је утицајем била Француска у осамнаестом вијеку. Етички феномени нису дубоко осмишљени и нема значајних мислилаца који су изграђивали цјеловите теорије. Недостајао је потребан мир за опсежне и систематске радове и поступке. Наслућивао се јединствен поглед на свијет и живот који је искључивао теолошке догме и картезијански дуалитет. Изучавањем природних и правних наука, енглеског уставног система, и критиком лажних ставова у црквеном учењу освјетљавали су се недостаци у тадашњој апсолутистичкој владавини. Стварао се простор за изградњу једне нове етике коју је заступала духовна елита у погледу на свијет и стање у друштву. Теолошка етика у облицима какве је заступала црква полако је губила свој ослонац у просвијећеним круговима мислилаца и такви погледи су почели да се шире и у народним масама.[173] Стари систем је у свим онима који имају другачији поглед на моралност видио издају националних интереса.

У Француској на све стране тога времена осјећао се етички занос, духовна слобода и увиђао неподношљив положај оних који су потлачени и угњетавани. Представници просвјетитељства су отпочели духовну и политичку обнову и оштрицу своје критике упутили против

[173] Ф. Јодл: Историја етике, Веселин Маслеша, Сарајево, 1963, стр. 254-255.

апсолутистичког режима и цркве. Назирали су се етички хоризонти новог времена и идеала који треба да се слиједе. Осјећала се извјесна празнина послије превазилажења старе етике на теолошким основама, коју је штитила држава. У новим условима етика и политика се вежу за појединца који своју активност треба да испољава у заједници која би уважавала настале промјене и морал који с њим долази. Критичка активност је на свим странама кренула против конзервативизма, деструктивизма како би се обликовао и изградио нови свијет и етички препород.

Француска просвјететилска етичка мисао је постигла видне резултате, али се мора нагласити да, и поред материјалистичке оријентације, није била потпуно независна од хришћанско-теолошког система. Полазни ставови ове етике били су револуционарнији и прогресивнији у односу на практичне циљеве и домете. Поред извјесних недосљедности и немоћи да се испољи у жељеном облику, ова етика је заснована на интересу, прије свега, појединца, али и друштва и у односу на човјека препознатљив је њен натуралистички карактер. Као и у свим другим програмским и политичким опредјељењима, захтијевала је једнакост пред законом и слободу човјека и грађанина.

Француски материјалисти су заступали различите концепције и схватања у погледу развоја друштва, државе и организације власти. На етичком плану залажу се за утилитаристичку доктрину. Не може се пренебрећи чињеница да су идеје просвјетитеља и материјалиста припремиле тло за Француску буржоаску револуцију.

9. Морал категоричког императива или чиста форма морала

Појам добра и зла могуће је одредити само помоћу моралног закона; и добро и зло не претходе норми, већ се разумију из односа према норми. Према томе, добро и зло не могу бити одређени у садржинском смислу прије закона, него послије њега и помоћу њега. Човјек је разумно биће и у стању је да поштује закон разума који се изражава помоћу нарочите заповијести и наша воља се тим заповијестима безусловно покорава. Стога је императив формула заповијести ума, односно представа објективног принципа уколико је за вољу обавезан. Императив може бити хипотетичан или категоричан. Хипотетичан је императив ако упућује на какво дјеловање као добро и уколико је средство за нешто друго. Категоричан је безусловни императив који упућује на некакво дјеловање као по себи добро.

Зато се износи значајна теорија: "Императив не одређује никакву конкретну врсту дјеловања, већ само прописује формални услов у који се може укључити свако дјеловање. Стога императив није друго већ захтјев да се воља из дужности потчини норми. Морални императиви не постоје с обзиром на неки циљ којим би била подржана срећа, корист, уживање и сл. Они напросто јесу и важе по себи као категорички захтјев. Са своје формалне стране морални императив је једна безусловна заповијест."[174] Категорички императив је један практички закон, а уколико се императивом одређује воља, с обзиром на неку жељену радњу, а не као воља по себи, то може бити неки практични пропис, али никако закон. Основни закон чистог и практичног ума, у својству категоричког императива гласи: "Ради тако да максима твоје воље у свако доба уједно може да важи као принцип општег законодавства. "Чиста воља је одређена самом формом закона и она је независна од емпиријских услова. По Канту, ништа се без ограничења не може сматрати добро, осим чисте добре воље.

Категорички императив не одређује однос воље и дјеловања емпиријски, већ априори на основу саме форме дјеловања."[175], подвлачи у својој расправи др Мирослав Миловић. Ако је правило морално исправно, тада је оно закон, односно категорички императив. Ако неко избјегава лаж из страха да не изгуби углед и положај, онда је то у формалном смислу хипотетичка заповијест. Категорички императив постиже савршенство које је садржано у његовој универзалности и нужној важности априори. Са становишта дужности је противно, а противи се свему за што не бисмо могли пожељети да постане принцип понашања свих људи. У складу са дужношћу нико не може хтјети да самоубиство нпр. постане принцип понашања свих људи па чак и потенцијални самоубица то не може хтјети под условом да је нормалан човјек.[176]

Кантова етика чисте дужности је веома строга, јер Кант одбацује све друге мотиве и циљеве моралног дјеловања, као што су: нагони, наклоност, интерес, задовољство, срећа итд. Кад се човјек руководи овим циљевима и мотивима, онда, по Канту, долази у искушење да друге људе користи као средство за своје циљеве, а то је најнеморалније дјело, сходно моралном закону који је само друга формулација категоричког императива: "Ради тако да човјечанство, како у твојој личности тако и у личности свакога другог, узмеш увијек као циљ а никада само као средство."

[174] Др Слободан Томовић: Имануел Кант (Филозоф еванђеоског доба), Побједа, Подгорица, 1997, стр. 93.
[175] Др Мирослав Миловић: Етика и дискурс, ФДС, Београд, 1992, стр. 80.
[176] Др Слободан Томовић: Имануел Кант (Филозоф еванђеоског доба), Побједа, Подгорица, 1997, стр. 94.

Човјек је највиша сврха свега што постоји, с обзиром на то да је он једино умно биће чија је воља аутономна и као таква може бити носилац моралног закона. Човјек је субјект моралног закона и човјечанство у нашој особи "нама самима мора бити свето". Винделбанд с правом тврди: "Сви ми, који филозофирамо у 19. стољећу, ученици смо Кантови."[177]

10. Класични облик метафизике морала (Кант)

Слобода је претпоставка одговорности и моралности, односно моралног закона и они би били немогући без слободе. Слобода се сазнаје по моралном закону.

Из чињенице моралног (практичног) живота мора се, дакле, претпоставити (постулирати) човјекова слобода. Кант даље доказује да то вриједи и за бесмртност душе и за егзистенцију Бога. Оно што теоријски ум није могао доказати, показује се као постулат практичног ума. Кант отворено изјављује да је ограничио претензије теоријског ума да би оставио мјеста вјери; јер ови постулати практичног ума (слобода воље; бесмртност душе и егзистенција Бога) нису предмет знања, већ вјере.

На тај начин Кант је пружио "морални доказ" метафизичким претензијама, оним истим претензијама које су се на свјетлости теоријског ума показале као химере, и тиме платио трибут свом религиозно-пиетистичком настојању.[178]

Једна од најтјешњих веза метафизике и морала је мјесто гдје су они у најдиректнијем односу и тичу се проблема сазнања и природе човјека. Ова два проблема су у свакој моралној филозофији исходиште одакле крећу различити правци етике. Постоје и други путеви знања, попут здраворазумског, али се ту не може постићи крајње значење и основа самог сазнања. За Канта је метафизика област у којој се "дрзне да каже свој суд свако, па чак и онај који је иначе у свим другим стварима незналица, јер на овом пољу још нема поузданих мјерила по којима би се темељитост разликовала од плитког наклапања."[179] Постоји "природна склоност ума" ка метафизици. И поред њене варљивости, човјек је био заокупљен метафизиком од најстаријих

[177] Др Владимир Филиповић: Класични њемачки идеализам, Накладни завод Матице хрватске, Загреб, 1983, стр. 7.
[178] Др Миодраг Цекић: Историја филозофије, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1972, стр. 162.
[179] Кант: Пролегомена за сваку будућу метафизику, у Двије расправе, Загреб, 1953, стр. 87

времена до данас. И док се човјек бави мисаоном дјелатношћу, постојаће потреба за метафизиком која није искључиво везана за област морала. У смислу потребе за метафизиком морала напомиње се: "Дакле, неопходно је потребна метафизика морала, не само на основу неке побуде спекулације, да би испитала извор начела која су априори у нашем уму, већ зато што сами обичаји остају подложни свакојаком кварењу све док недостаје путоказ и највиша норма њиховог правилног оцјењивања."[180] Кантова метафизика морала је покушај једне чисте филозофије морала, очишћене од свега што је емпиријско и што спада у антропологију и он тражи утврђивање "највишег принципа моралности". И у свијету и ван свијета није могуће замислити шта би се без ограничења могло сматрати добрим, као врховно добро и узрок свег осталог, осим добре воље.[181] Добра воља није средство за постизање неке друге сврхе, већ је по себи добра и као чисто хтијење лише-на сваког садржаја, она даје човјековој дјелатности атрибут моралности.

"Најзад, постоји императив који, не узимајући као услов за основу неку другу сврху која се може постићи неким, извесним понашањем, налаже то понашање непосредно. Тај императив јесте категоричан. Он се не односи на материју радње и на оно што из ње треба да произиђе, већ на форму и онај принцип из којег она сама произлази, па се њено суштинско добро састоји у настројености, њен пак учинак може бити који му драго. Тај императив може се назвати императив моралности."[182] Преко појмова добре воље и императива Кант у својој метафизици долази до појма слободе, који је кључни за разумијевање бити практичног ума. Морални закон у својој чистоти и аутентичности може се тражити једино у чистој филозофији па му метафизика мора да претходи, и без ње не може постојати никаква филозофија морала, чак ни филозофија.

11. Шопенхауерова критика Кантове филозофије морала

Шопенхауер себе назива Кантовим настављачем. За њега су релевантни простор, вријеме и узрочни облици сазнања; помоћу њих субјекат сазнаје објекат. Али објекат не постоји ван субјекта, него само у њему, тако да је "свијет моја представа". Цио субјективно идеалистички свијет је проглашен за представу. Свијет као представа у простору и времену појавног је карактера и све су појаве повезане са

[180] Кант: Заснивање метафизике морала, БИГЗ, Београд, 1981, стр. 19, 26-28 и 55.
[181] Исто, стр. 19, 26-28. и 55.
[182] Исто, стр. 26-28. и 55.

принципом довољног разлога. Нашем сазнању свијет се представља као затворени круг појава, те се чистим мишљењем не може упознати суштина појава, али то се може постићи интуицијом. Сваки човјек, по Шопенхауеру, посједује свијест о суштини своје појаве, а то је нагон за само-одржањем.

"Шопенхауер радикализира, а тиме уједно и преокреће изворно Кантово становиште. Преокретање се састоји у томе што Шопенхауер, посредујући се Фихтеовом тематиком Јаства и Шелинговом идентитетном филозофијом, раскида то успостављено јединство ума и воље (као једно од централних становишта њемачке класичне филозофије), настојећи да тачку идентитета субјекта и објекта (свијета) нађе само у вољи. Дакле, људска свијест као самосвијест, по њему, није ни ум, нити умска воља, него само – воља."[183] На тај начин се до бити свијета не може доспјети представљањем, нити Кантовим трнсцендентализмом, него само вољним поривом. Шопенхауер је, прије свега, критиковао она схватања на којима је Кант изградио своју филозофију категоричког императива. Под утицајем индијске филозофије, Шопенхауер свјетском болу филозофски супротставља аскезу, одрицање од живота, негацију воље, умртвљење, утапање у нирвану, тишину празнине небића и тиме се његова метафизика воље нужно развија према песимистичким закључцима: како је воља тежња за оним чега није, такво стање свијета се мора исказивати као вјечно незадовољство. Надарени појединац самилошћу и безинтересним доживљајем умјетности, функцијом катарзе се ослобађа бола, егоизма и тренутно потискује индивидуалну вољу. Свјетска воља је неуништива.

Шопенхауер критиком Кантове етике ипак остаје на нивоу етичког и морално премјешта из рационалног у ирационално, са објективног на субјективно становиште. То је један покушај да се Кантова филозофија очисти од материјалистичких натруха.[184] По Шопенхауеровом мишљењу, Кант није ослободио етику свих начела искуства, свих директних или индивидуалних учења о срећи и блаженству, затим упућује приговоре Кантовом раздвајању ума на теоретски и практични. Њему изгледа сумњив и ригоризам категоричког императива, за који су још неки теоретичари сматрали да је неприродан. Тешко је тврдити да је једно дјело добро само ако је извршено из поштовања дужности. Шопенхауер сумња у могућност постојања моралног човјека који би извршавао дужности хладно и без наклоности или супротно њима, и ту се његов песимизам чини оправданим. Пренаглашавање моралног преображаја човјечанство води у морализам. Излаз је, по њему, интуитивна спознаја (дјело

[183] Др Миленко А Перовић: Историја филозофије, Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад, 1997, стр. 291.
[184] Др Драган Бабић: Право и морал (Систематско испитивање односа и веза између права и морала), докторски рад, Правни факултет, Београд, 1984, стр. 159.

милости) и то води филозофији примата воље (ирационалног). "Отуда етичарима морам да дам парадоксалан савет, да се најпре мало осврну на људски живот",[185] изјављује Шопенхауер.

12. Хегелова критика позиције моралности уопште

Хегел је у историји филозофије значајан по томе што је у духу чисто филозофске развојне линије желио да превлада Кантову моралну филозофију, а то је значило превладавање етике уопште . Он је на систематски начин изложио критику моралне свијести код Канта и Фихтеа, а тиме и морала на општем плану. Изложио је беспоштедној критици дихотомију моралне свијести која лежи у основи сваке моралности, указујући на недовољност етичког становишта као неког посебног подручја. Привид самосталности етичке позиције производ је отуђења и подвајања човјекове стварности на апстрактну и по себи идеалну егзистенцију и апстрактну бит (по којој је стварност сагледана и постављена у аспекту моралности).

"Полазећи од ове одредбе изображава се једно морално схватање света које се састоји у вези моралног бића по себи и бића за себе. "[186] У моралности се човјек појављује као субјекат и окреће се у себе самога па себе узима као највластитији предмет, чиме постиже самосвјесност. Право на моралност се схвата као право субјективне воље, а то је бесконачно човјеково право на властито увјерење.

Савршеност моралности код Хегела се помјера у вјечност, јер њеним остварењем морална свијест би се угасила па се њено савршенство не може достићи и мора се замислити као задатак који остаје као такав у апсолутном виду постављен.

"Став који негира самосталност морала, моралне позиције као такве, у Хегеловом систему се испољава у заобилажењу етике као самосталне дисциплине. Објективни дух пролази фазе права и моралности, да би се зауставио у ћудоредности као 'истинском царству објективног духа', који твори, прије свега, држава. Обоготворење државе и свих њених институција, као и форми испољавања грађанског друштва (породица, иметак, земљишни посјед итд.) највиши су ступањ објективног духа"[187], износи др Бабић. Хегел највиши степен објективног духа веже за обичајност која се схвата као остварење заједничке свијести у

[185] Артур Шопенхауер: О темељу морала, Братство јединство, Нови Сад, 1990, стр. 127.
[186] Хегел: Феноменологија духа, Београд, 1974, стр. 351.
[187] Др Драган Бабић: Право и морал (докторски рад), ПФ Београд, 1984, стр. 168.

држави – остварење обичајносне идеје, "народног духа који постаје видљив". За Хегела је држава "царство слободе" и има своје подручје у објективном духу, за разлику од апсолутног, гдје се налазе умјетност, религија и филозофија. Остварење идеје државе Хегел преноси на подручје свјетске историје, у коју народи улазе, иживљавају свој дух на остварењу државе, а потом се повлаче са позорнице.

Можда би за крај расправе о овом проблему стајала констатација: "У вези са овом околношћу да Хегелова етика, премда препуна сјајних мисли и широких погледа у појединости, не показује сасвим брижљиво рашчлањавање и опсежно узимање у обзир цјелокупног чињеничног материјала, као други дијелови система..."[188]

13. Марксов поглед на етичку проблематику

У својим детаљним расправама у многим дјелима Маркс је захватио различитост Кант Хегелових ставова о моралности у њиховој дубини и суштини. Маркс је то увијек везао за историјску стварност и конкретне друштвене услове. Он је са сопственог становишта и позиција Хегелове филозофије схватио и ограниченост сфере и смисла морала у Кантовој филозофији. Ту долази и супротстављање Кантовој формалној етици са аспекта материјалне етике. Добро је увидио Маркс да је Кантова филозофија њемачка теорија француске револуције, у којој се на рефлексиван начин износи немирење са нељудским и нехуманим односима који су тада били у друштву. Критичким захватањем цјелокупне стварности Маркс је отупљивао и оштрице Кантовог радикализма, гдје се ишло за тим да се на ранг вриједности издигне пуки фактицитет збивања.

Критика буржоаског друштва је код Маркса дошла до пуног изражаја: "Закони, морал, религија за њега су само буржоаске предрасуде, иза којих се крију буржоаски интереси."[189] Маркс се, дакле, уздржавао од тога да се социјалистички раднички покрет спасава на крилатицама и празним фразама па није у својим изјавама устајао против морала и етике, већ против политике која није заснована на науци.

Маркс наставља Хегелову тенденцију оштре критике и превазилажења моралности. Он област религије, државе, права и морала сматра отуђеним видовима отуђења и залаже се за укидање тог отуђења. Марксови погледи на моралност представљају превладавање

[188] Ф. Јодл: Историја етике, Веселин Маслеша, Сарајево, 1963, стр. 66.
[189] Карл Маркс Фридрих Енгелс: Манифест комунистичке партије, Култура, Београд, 1947, стр. 13.

моралне позиције и, насупрот Хегеловом мишљењу, давање новог смисла овом феномену. Може се уочити веза Хегела и Маркса у критици сваке апроксимативне моралне науке и сваког моралног становишта, као таквог.

Филозофија је код Хегела усмјерена на прошлост и потврђивање те прошлости у рефлексији, док се Маркс залаже за превладавање старе филозофије и познат је његов захтјев за измјену постојећег стања и револуцију. И овдје је прекретница између Маркса и Хегела која је садржана у различитим погледима на смисао историјског мишљења.

Можда је најбоља карактеристика цјелокупног Марксовог дјела изнесена овдје: "Цео Марксов научни, филозофски и револуционарни рад руковођен је једном одређеном етиком, хуманистичком етиком, која је заснована на историјском материјализму."[190]

14. Емотивна метаетика и етички релативизам

У посљедње вријеме на англосаксонском подручју долази до прекида с традиционалним схватањима методологије етичких истраживања. Тако је дошло до учвршћивања и прихватања моралног становишта по којем је задатак моралне филозофије да нас упути на то шта је добро или рђаво, како треба поступати и шта се од нас захтијева да чинимо у појединим ситуацијама. Новија испитивања упућују на то да се морални резони, норме и понашања истражују и објашњавају са логичке тачке гледишта и врши морална анализа језика да би се дошло до суда о нечему добром или рђавом. У таквим расправама и трагањима за адекватним рјешењима захтијева се моралност моралне филозофије у односу на стварно понашање људи, а од етичара се не тражи да воде рачуна о врлинама, јер то није њихов задатак.

У модерној етици се врши строго одвајање аналитичке од нормативне етике, и то не спада у домен етике у техничком погледу, већ улази у област метаетике.[191] Морални филозофи су дошли до убјеђења да било која анализа моралних појмова не изазива посљедице у односу на стварно понашање и евентуалне грешке које се односе на методолошки приступ. Оваква ситуација је евидентна када је у питању одбацивање једне и прихватање друге метаетичке теорије. Било какве промјене у начину интерпретације моралних појмова не утичу на прекид тока истраживања нити изазивају промјене које се односе на

[190] Др Вуко Павићевић. Основи етике, Култура, Београд, 1967, стр. 377.

[191] Др Михаило Ђурић: Социологија Макса Вебера Из историје модерне филозофије, Службени лист СРЈ, Београд, 1997, стр. 297.

морални живот. Англосаксонски аутори имају оригиналан приступ проблемима моралне филозофије и покушавају да даље развијају и усавршавају модерну методологију путем образовања једне посебне групе метаетичких теорија које су прихваћене под називом емотивна теорија етике. И поред великих домета, ни ова теорија није испунила очекивања с обзиром на то да није хомогена и није изграђена у смислу затвореног система ставова.

Суштина емотивне теорије састоји се у констатацији да је право значење моралних појмова, по својим карактеристикама и особеностима, емотивног карактера. Тиме се функција моралног језика усмјерава на истраживање осјећања или држања "и исцрпљује у тежњи за изазивањем истих осјећања или држања код других". Идући овом логиком, разне лингвистичке конструкције у којима не долази до изражаја дескрипција, већ се наглашава на емотивном значењу ријечи – не би се могле назвати судовима. Чисте изразе осјећања је немогуће подвести под било какве одлике истинитости и лажности. Емотивну теорију у ширем обиму изложили су Рудолф Карнап и Алфред Ејер, истакнути представници Бечке школе. На ове теоретичаре велики утицај је извршио Лудвиг Витгенштајн, али се иде у прошлост чак до Хјумових погледа на овом плану.

Метаетичка теорија у својим раним зачецима формирала је један епистемолошки оквир и настојала да изради једно прихватљиво опште логичкопозитивистичко становиште без претензије на сагледавање осталих димензија овог проблема. Карнап је у својим дјелима назирао могућност етичке анализе, док је Ејер отишао далеко даље и изразио увјерење да морални појмови могу да се дефинишу са позиције индивидуалног, колективног и универзалног одобравања.[192] Оставио је могућност таквог дефинисања и са аспекта осјећања која изазивају угоду. Овакве оријентације би имале своју потврду уколико би се почеле јављати и противрјечне констатације у којима се износи да је нешто рђаво и поред општег одобравања. Ејер је уочио неслагања на моралном плану, али је сматрао да се она могу превазићи ако дође до сагласности око релевантних чињеница које се односе на морално суђење и оцјену исправности исте. Чарлс Стивенсон је, послије Карнапа и Ејера, у данашње вријеме један од најистакнутијих представника емотивне теорије.[193] Његово мишљење састоји се у тврдњи да судови имају дескриптивно и емотивно значење и да њихова дивергенција од очекиване нема за нас такво значење какво нам се на први поглед јавља. Морални сукоб је реалност, али се он може умирити примјеном рационалне или индиректне методе. То се може учинити и примјеном директне методе и методе убјеђивања.

[192] Др Михаило Ђурић: Социологија Макса Вебера Из историје модерне филозофије, Службени лист СРЈ, Београд, 1997, стр 301-302.

[193] Исто, стр. 302

Без обзира на успјех и утицај, емотивна теорија у новије вријеме нема ранију моћ и популарност, штавише, изражено је незадовољство емотивном анализом моралних појава и многи теоретичари се дистанцирају од ње. Ејер је изричит и искључив у увјерењу да су метаетички и нормативни план моралног расправљања потпуно независни један од другог и не налази никакве везе или сличности између њих. Олафсон полази са сасвим других позиција и, навођењем примјера, доказује да је оваква Ејерова искључивост неоправдана, јер нека релација односа ипак постоји и не може се занемарити. У ранијем периоду ишло се у крајност па су изношене радикалне тврдње којим се потпуно оспоравала емотивна метаетика и указивало на релативистичке косенквенције. Аргументи које износи Олафсон су прилично умјерени и компромисни, премда ни он не прихвата класичне метаетичке анализе моралног суда и указује на забуне и конфузије које том приликом могу настати. У посљедње вријеме емотивна метаетика је пред великим тешкоћама и искушењима, чиме су уздрмани њени темељи и неутрална позиција. Олафсон је у својој сложеној и исцрпној анализи покушао да укаже на чињенице које указују да је етички релативизам неизбјежна посљедица емотивне теорије етике. Тиме је доказано да је и он неприхватљив и неутемељен као и бројни правци који су се јављали у ранијем периоду.

Поред обиља доказа, различитих формулација, констатација и арсенала аргумената, па и циничних опсервација које нам износи Ејер, долазимо до убјеђења да емотивна метаетика не изазива такво опредјељење да ништа није ни добро ни рђаво и да може да чини свако што му падне на памет. Не може се говорити о објективном и универзалном важењу моралних судова као таквих, путем емотивне анализе моралног језика "даје се пуна сатисфакција затјеву за потврђивање оправданости претпостављања једне врсте понашања другој и практичном моралном расправљању у нормативном смислу".

15. Милова утилитаристичка етика

Џон Стјуарт Мил је духовно најмоћнији насљедник Бентама. Он је успио да Бентамове опште погледе на етику, управу и законодавство дубоко анализира, стваралачки допуни и разради и удари најдубљи печат у историји свог народа у другој половини XVIII вијеку. У својим дјелима и етичким погледима убрзо прераста Бентамову духовну природу. Кроз све што је написао провлаче се извјесна практична обиљежја која су била цијењена и изван филозофских кругова.

Мил је исто као и Кант мало писао о систему етике, али умно обликовање живота према етичким нормама циљ је свих његових

истраживања. Својом етичком теоријом Мил је постао типичан и дуго доминантан представник буржоаске етике. У његовим етичким становиштима изнесеним у чувеном дјелу **Утилитаризам** стоји да између задовољстава треба правити квалитататативну разлику: задовољства се по свом квалитету разликују. По Милу, у егоизму је први и основни извор свеколиког дјеловања и свако поступа увијек у личном интересу, ради лично индивидуализоване користи. На основама егоизма не може се остати па се сам егоизам мора мудро развити у алтруизам. Међутим, до краја продубљен и схваћен егоизам је једна мудра форма егоизма која се приближава алтруизму. Алтруизам је проширење егоизма и задовољства која су њиме налагана и постају племенито задовољство. Као и утописти, посебно Фурије, Мил заступа мишљење да сва моралност и сва морална снага једне личности долази из њене свијести да од опште среће свих људи зависи и њена лична срећа. На овај начин Мил је покушавао да ријеши супротности, односно против-рјечности личног и општег интереса.

Механичким проширењем егоизма на друге није могуће објаснити алтруизам па се његово учење на крају своди на хришћанско етичко учење феудалне епохе.[194]

Мил у расправи о слободи наводи три врсте аргумената: прво, чисто утилитаристичко, друго, аргументација о корисности и неопходности слободе за долажење до истине и треће, аргументација гдје се слобода узима као интринсична вриједност.

"Поред ових аргумената за слободу, који су утилитаристички или би такви могли бити, и чији је домет у потпуности ограничен врховним утилитаристичким принципом, принципом корисности, налазимо у Миловој расправи и неке аргументе који се никако не могу подвести под утилитаристичку схему"[195], подвукао је у расправи о овом проблему др Јован Бабић. Бертранд Расел сматра да је аргумент који Мил нуди у свом **Утилитаризму** да је једина ствар која се жели – задовољство, из чега слиједи да је задовољство једина пожељна ствар – у суштини погрешан и не може се сматрати ваљаним. Ако сваки човјек у ствари неминовно иде за својим задовољством, нема сврхе да се каже да би требало да ради нешто друго. И у случају кад се каже да сваки човјек жели сопствену срећу, и у овој тврдњи Расел подразумијева два значења од којих је једно очигледно истина, а друго лаж.[196]

[194] Др Душан Недељковић. Етика, III део, Научно дело, Београд, 1977, стр. 144

[195] Др Јован Бабић: Морал и наше време, Просвета, Београд, стр. 80

[196] Бертранд Расел: Историја западне филозофије, Народна књига Алфа, Београд, 1998, стр. 700-701.

"Ако је корисност последњи извор моралних обавеза, онда се на корисност можемо позвати ради одлучивања између њих кад су им захтеви сагласни"[197], напомиње Џон Стјуарт Мил.

16. Ничеов иморализам

Ниче је био под великим утицајем Шопенхауерове филозофије и Вагнерове музике. Он је рано оболио и послије дјелимичног оздрављења предао се интензивном духовном раду. На крају је доживио тешко душевно растројство, у коме је остао до смрти. У својим дјелима, која имају филозофски и литерарни карактер, доста је субјективан и парадоксалан.

Ниче развија култ моћи и поноса, егоизма и насиља, чак извјесне бруталности и гордости. Одлучно устаје против морала једнакости, исказује мржњу према демократији. Позива на уништење слабих и немоћних и тражи да се у име живота самог превреднују све вриједности. У општем хаосу и вјечној борби поставља девизу да "ништа није вјечно, све је допуштено". Напада дотадашњи европски морал који почива на трулим темељима и додаје:

"Историја борбе морала против основних инстинката живота највећи је неморал за који је икад знао свијет."

Напада културу која је сувише рационалистичка и страна животу и човјеку. Устаје против хришћанства које је својом метафизиком двају свјетова и лажним моралом допринијело декаденцији и пропадању људи. То је морал стада, слабих људи, уплашених, несигурних и оних који у животу не значе ништа. О Ничеовом погледу на хришћанство Расел износи овакав став: "Хришћанство је изопачено, пуно трулих и нечистих елемената: његова покретачка снага је побуна петљанаца и шепртљи. Ову су побуну започели Јевреји, а у хришћанство је унели свети епилептичари, као св. Павле, који није имао нимало поштења. **Нови завет** је јеванђеље једне потпуно ниске врсте људи. Хришћанство је најпогубнија и најзаводљивија лаж која је икад постојала."[198] Истом жестином Ниче критикује француску револуцију и социјализам, јер су они за једнакост међу људима, чему се Ниче одлучно противи.

Мора се признати да постоји извјестан тип хришћанске етике на који се Ничеове замјерке могу оправдано примијенити. За Ничеа др

[197] Др Ристо Тубић: Британска филозофија морала, Свјетлост, Сарајево, 1978, стр. 441.
[198] Бертранд Расел: Историја западне филозофије, Народна књига Алфа, Београд, Београд, 1998, стр. 688.

Перовић напомиње: "Најодлучнији критичар цијеле етичке рефлексије, уопште сваког морала (као ропске инфериоризације, сервилности и суровости), по чему се његова концепција и назива иморализам, једнако се није либио да заснује властити морално-етички идеал снажног индивидуалитета."[199]

Ниче се залаже за идеал "натчовјека" и "превредновање свих вриједности" и у основи свега види вољу за моћ. Идеју која код њега значи позив за активно прихватање живота и његово вјечно потврђивање, изнио је у свом метафоричнофилозофском геслу о "вјечном враћању свих ствари".

17. Основе Хартманове етике

Хартманово дјело **Етика** спада у једно од најзначајнијих и најопсежнијих савремених покушаја детаљне анализе свих темељних етичких питања; говори, прије свега, о одређењима вриједности, врлине, и, напокон, о појму слободе, гдје се износе услови, путеви и начини за остваривање слободе и одређене препреке које стоје на путуњеном остварењу. Подручје слободе је за Хартмана право подручје етике. Вриједности нису субјективна осјећања и неки је поступак моралан тек кад остварује вриједности, које су вриједности по себи и припадају идеалном бићу. У свом најзначајнијем дјелу – **Етика**, Хартман износи: "Према начину битка вредности су Платонове идеје."[200]

Вриједности су хијерархијски разврстане: полази се од најнижих, које су најјаче, и креће се од пријатности преко вриједности добра и виталних вриједности, затим се стиже до највиших обичајносних моралних вриједности, које су, међутим, и најслабије.

О вриједности добра Хартман посебно расправља:

"Уколико се више удубљујемо у ово стање ствари, утолико се више увјеравамо у то да у нејасном појму вредност добра мора, на неки начин, лежати скривен један укупни однос целе сфере и можда чак један принцип њене структуре, реда и унутрашње законитости."[201]

Вриједности су у хијерархијској структури поредане као више и ниже и у поступању у животу и свакодневици добро је да се зна њихов принцип и поредак.

[199] Миленко А. Перовић: Ined CO Grafomeda, Нови Сад, 2001, стр. 301.
[200] Филозофија, енциклопедијски лексикон, Интерпрес, Београд, 1973, стр. 170.
[201] Nicolai Hartman: Ethik, gleich, Seite 30.

У конкретним животним ситуацијама увијек је у игри истовремено и у плуралитету више вриједности. У Хартмановим одређењима стоји да интенција оног који је у ситуацији да се одлучује не може на све њих истовремено бити усмјерена. Зато је нужна одлука у корист једне од њих у том низу, али је то истовремено и повреда других. У таквој сложеној структури односа у констелативном низу, стоји да је добро усмјереност на вишу вриједност, а зло је уобичајени пут и усмјереност на нижу.[202]

Добро бира вриједности према вриједносној висини, а зло према вриједносној низини.

Веома су запажена Хартманова одређења практичне етике: "Томе одговара својеврсни смисао 'практичног' у етици: Друге области практичне спознаје знају увијек већ са неке друге стране што је на крају крајева њихов циљ. У свакој техници, хигијени, јуриспруденцији, педагогији, утврђени су циљеви, траже се само средства и путеви. Етика је практична у једном другом смислу, готово да би се могло рећи, у обрнутом смислу. Она сама треба да покаже циљеве због којих су сва средства ту, и то највише апсолутне циљеве који, опет, не могу бити као средство за нешто друго. Макар и поред тога праведно у извјесним границама и постојала нека етика средства, тежиште је ипак на циљевима."[203] Да ли пак практични интерес увијек почиње управо на актуелном и стално пријети да скрати перспективе? На тај начин предмет етике, без обзира на његову признату општост и достојанство, ипак подлијеже тешким пријетњама и искушењима.

18. Шелерова етичко-вриједносна проблематика

Њемачки филозоф Макс Шелер је проучавао првенствено етичку и антрополошку проблематику, а такође утицао на развој аксиологије, што је посебно изражено у извршеном утицају на Николаја Хартмана. Низом својих дјела Шелер постаје један од најзначајнијих представника Хусерлове феноменолошке школе, чије методе самостално и креативно развија и примјењује на етичко подручје. Његово главно дјело је **Формализам у етици и материјална вриједносна етика,** у којем побија Кантов формализам у осам тачака. Наглашавао је потребу за ревалорисањем емоционалног живота, досљедно развијао материјалну вриједносну етику коју заснива на хијерархији априорно, али ту изостају формално одређене вриједности.

[202] Др Вуко Павићевић: Основи етике, Култура, Београд, 1967, стр. 345.
[203] Nicolai Hartman: Ethik, gleich, Seite 124.

По Шелеру, материјална етика не мора бити, као што је Кант мислио, нужно етика добра и сврха, нити само емпиристичко индуктивна и апостериорна вриједност, хедонизам или уопште хетерономна етика. У том смислу су и емоције материјална вриједност, али ипак нису добра у Кантовом смислу, него су у себи априорне.

Шелер је убјеђења да је његова позиција материјална етика, а то заснива на томе што су њени ставови по себи евидентни.[204] Они се опажањем и искуством не могу ни доказати ни негирати. Доказује да је љубав материјална и садржајна вриједност и да важи по себи као висока вриједност без обзира на лична искуства и љубавна разочарења.

Сама личност, је за Шелера, носилац вриједности, али то није довољно за претпоставку вриједности. Неопходан је субјект по којем тек постаје вриједност. Вриједности се могу открити у акту вредновања. По Шелеру, вриједности се дијеле на виталне, духовне и свете, при чему је свето израз "Божје љубави", а царство вриједности нешто "надљудско".

Према Шелеру, етика достиже свој филозофски ниво успостављањем властитих принципа, норми и вриједности на бази логичко-научних уопштавања у форми утемељења важећег етхоса колико и уношењем у њега оживљених вриједности и начина вредновања у феноменолошком значењу.

Љествица вриједности се не изводи неком логичком дедукцијом, него се и она сама открива у акту. Уколико се посједује вриједносни квалитет, проистиче и посједовање њеног ранга, те преферисање у систему вриједности. Акт преферисања вриједности је емоционалне природе, док је акт избора вољни. Човјек не изабире увијек вриједност коју највише цијени у животу. Може се десити да преферира вишу, а игром случаја изабере нижу вриједност.

19. Реформисти и утилитаристи

Поједини покрети и утицајни појединци у модерном свијету настоје да оживотворе стара учења о моралу и политици и да их примијене на услове у којима живе. Супротно од њих, конзервативци и реакционари имају своје погледе који се изражавају у тражењу путева и идеја који њима одговарају када је у питању морал и политика. Било је теоретичара који су, у другој половини седамнаестог вијека, посезали за

[204] Др Јован Бабић: Kant i Scheler, Истраживачкоиздавачки центар ССО Србије, Нови Београд, 1986, стр. 42-43.

неким идејама уговора и природног права, враћајући се у средњи вијек. У тим старим теолошким учењима тражили су инспирацију за рјешавање истовјетних проблема у свом времену. Т. Пејн је настојао да стваралачки разради и примијени идеје Џ. Лока, док се Берк свестрано залаже за поштовање и оживљавање традиције.[205] Овакво позивање на прошлост и општа начела може да има негативне посљедице за поједине ауторе и њихове ставове у појединим приликама. И око ових проблема постоје опречна мишљења и различите потврде у теорији и пракси.

Томас Пејн је велики значај придавао правима човјека. Едмунд Прајс је у моралној сфери тражио основу моралних начела и настојао да их примјени у новонасталим условима. Између Пејна и Прајса долазило је до неслагања, али се трагања нису заустављала. Берк је заступао радикалне ставове, тврдећи да природна права уопште не постоје и да су она конструкција и измишљотина. Што се тиче институција, код Берка су оне на високом нивоу, а Русо их своди на уске оквире. Русо је природно стање окарактерисао као такво гдје владају разум и слобода, али га цивилизација и култура кваре и спутавају.

Беркови политички ставови су засновани на изједначавању природе са нормама и поступцима који важе за друштво. У Берковом систему, моралне и друге норме су претпостављени облици живота и инсистира да револуционарни теоретичар жели да уништи онај друштвени живот који је неопходан да би се дао смисао нормама и у име којих настоји да проведе свој деструктивни чин.[206] Његови ставови о моралном животу произишли су из разматрања о политици, у којој он види прилагођавање људској природи, и разум сачињава само један њен дио. У својим расправама Берк указује на тешкоће у разликовању ставова, који могу бити истинити и лажни.

Виљем Годвин је оштро критиковао његове ставове указујући на грешке у његовом систему аргументације. И неки други Беркови ставови били су изложени критици или нису имали потврду у друштвеним односима. Годвинови погледи на друштво и политику су другачији и значајни. Он је по својим схватањима био прототип једног иноваторског моралисте који добро уочава моралне прилике у модерном добу. Залагао се за ставове који су били слични Хјумовим у којима нас на акцију подстичу осјећања, премда разум у његовим расправама има широк опсег. Годвин се доводи у везу са Бентамом, али је ријеч о личностима које имају различите погледе и опречне ставове. Годвин се по својим идејама и учењу приближава утопизму, Бентам заступа реформистичке ставове и идеје. У теоријама о моралу које износе Сицвик, Грин и Бредли, као и остали теоретичари

[205] Аластер Макинтајер. Кратка историја етике, Плато, Београд, 2000, стр. 250.
[206] Исто, стр. 252 и 253.

реформистичке оријентације, преплићу се реформаторске идеје, утилитаристичке и идеалистичке концепције и погледи.

Заступници утилитаризма су: Џ. Бентам, Џон С. Мил, Вилијам Пели и други. То је етичко учење по којем је основни принцип и критеријум моралног дјелања оно што је корисно за човјека који се понаша у духу поменутог принципа да би прибавио корист за себе. Утилитаризам може бити индувидуални и социјални и своје коријене вуче из античке филозофије. Све индивидуалне вриједности добијају признање и важење када се реализују и користе појединцу или заједници. Човјек настоји да током читавог свог живота избјегне бол, патње, тешке ситуације и непријатна стања, жели да оствори задовољство, срећу, радост, пријатност и друга пожељна стања. Добри су они објекти и радње који производе задовољство, добро, срећу и угоде, омогућују богатство, те спречавају патње и зло, невоље и недаће. Корисност је већа уколико обухвата више људи, захтијевају се: "*The greatest happiness of the greatest number*" (Највиша блаженства и среће највећег броја људи.)

Критеријуми добра и исправности схваћени у утилитаристичком смислу обухватају дјелатност јавних служби, установа и инвестиција у једном друштву. Бентам, један од великих теоретичара из плејаде утилитариста, сматра да човјек треба да води рачуна о срећи других људи, јер на тај начин обезбјеђује услове за остваривање властите среће и интереса. Са моралног аспекта, утилитаризам допушта свако дјеловање које води срећи, блаженству, напретку, богатству и остваривању личних циљева и жеља на плану корисности. Исто тако, држава треба да се залаже за приватну својину и благостање становништва, јер се тиме постиже задовољство и срећа људи. Капиталистичка идеологија, оличена у експанзији развоја и освајања нових пространстава и економских интереса, имала је своје велико упориште у утилитаризму, чији су мото, циљ и мотивација испољени у остваривању профита и повећању материјалног богатства људи.

20. Исходиште Хајдегерове егзистенцијалистичке етике

Њемачки филозоф Мартин Хајдегер је један од најутицајнијих савремених мислилаца Запада и најеминентнији представник филозофије егзистенције. Основна филозофска усмјереност и читав мисаони напор овог изузетног нововјековног теоретичара западне цивилизације своде се на питање о бивству, јер је послије предсократовских

мислилаца дошло до "заборава бивства". Традиционална метафизика се интересовала за биће као биће, а није обраћана пажња на бивство, а јасно је да се "бивство сакрива уколико се не открива у бићу".

У Филозофији, енциклопедијском лексикону, стоји:

"Зато се метафизика надвладава у мишљењу о истини бића."[207] "Заборав бивства" није субјективна грешка филозофа, несмотреност или пропуст, ни неко "објективно" догађање независно од човјека, већ је тај заборав битна карактеристика човјека и читаве западне цивилизације.

Хајдегер је тежио да заснује науку о бићу уопште, о његовом смислу, значењу и другим карактеристикама, али се ту мора поћи од анализе бивствене структуре посебног бивствујућег, јер је, у суштини, биће увијек биће неког бивствујућег. Бивствујуће стиче могућност и привилегију да приступи проблему бића уопште и поставља питање смисла бића. То бивствујуће Хајдегер назива ту биће, а ми га подразумијевамо кад расправљамо о бићу. Једна од првих одлика људског бића јесте бивствена могућност постављања питања, али постављање питања о смислу бића не значи и разумијевање бића, односно разумијевање става према својем бићу. Тубиће-човјек је једно бивствујуће које се сáмо не јавља међу другим бивствујућим. Хајдегер о поимању бића, а тиме и егзистенције, пише: "Сáмо разумевање бића је бивствена одређеност ту бића. Сáмо бивствовање према којем се ту-биће може односити овако или онако и увек се на неки начин односи зовемо егзистенцијом."[208] Тубиће увијек бивствује у свијету и његов начин бивствовања је практична дјелатност.

Човјекова егзистенција - екс-истенција је егзистирање изван себе и трансцеденција, излажење из себе, наводе тумачи Хајдегерових дјела.

Као темељно одређење, могућност се пружа кроз ситуације тубивствовања према свим димензијама времена. У погледу билости она је одређена; у погледу садашњости она је ограничена; у погледу будућности отворена и отварајућа.[209] Човјеково бивствовање у свијету представља истовремено и баченост у свијет, јер човјек у свијету није завичајан, није "код куће". Човјеково повлачење пред неким безличним субјектом, другом персоном или околношћу у просјечност и свакидашњост је пропадање. Тјескоба и бојазан доказују да се наше бивствовање налази пред провалијом своје негације, односно, ми лебдимо у страху и тјескоби. Човјеково бивствовање је бивствовање за крај – за смрт. Својом одредбом бивствовања као бића за смрт Хајдегер негира смисао категорије тоталитета за егзистенцијалну онтолошку

[207] Филозофија, енциклопедијски лексикон: Исто, стр. 165.
[208] Др Вуко Павићевић: Основи етике, Култура, Београд, 1967, стр. 355.
[209] Др Борис Калин: Повијест филозофије, Школска књига, Загреб, 1976, стр. 180

анализу бивствовања и да свом снагом жели да покаже апсолутност смрти.[210]

Суштина нихилизма у Хајдегеровом систему састоји се у томе што биће као отвореност и истина не значи за човјека ништа. Нихилизам је потпуни заборав бића. Да би се нихилизам превладао, неопходно је превладати метафизику.

Етика у Хајдегеровим исходишним ставовима мора да узме у обзир многоструке структуре онога бивствовати у свијету као заједничког бивствовања и западања у проблеме. Ту је одређење смисла бивства, бивствовања као бриге, те дужности, која може бити ту у модусу аутентичности или модусу уобичајености. Оквире једне херменеутичке етике на егзистенцијалноаналитичкој основи требало би, у овом случају, допунити интерпретацијом традиционалних етика, онако како оне постоје код Платона и Канта.

Овдје се поред питања о смислу бивства намеће питање о бивству смисла.

У нешто другачијој верзији изражено: смисао јесте само као егзистенцијално прихваћени модус бивствовања. Претпоставка на којој почива етички проблем је постојање смисла времена и бивства у фокусу егзистенцијалног разматрања да се буде и постоји, а затим долази бивствовање за коначно смрт.

У конкретнијем виду, Хајдегерова филозофија пружила нам је битне егзистенцијалне одредбе човјека, као што су: тјескоба, страх, баченост у свијет, незавичајност свијета, суоченост човјека са смрћу, нихилистичко стање и друге грозоте и неподношљиве ситуације његовог битисања. Из свега би се могао извући највиши етички закључак, с обзиром на слику до које се уздиже Хајдегер, да се ради о "трагичном херојском нихилизму", а то се своди на свјесно прихватање ништавости људске егзистенције.[211]

Слобода, егзистенција у свијету, неаутентичност, страх, кривица, одбаченост и судбина, основне су теме Хајдегерове филозофије и садрже у себи и етичку димензију, а имале су и злокобније отјелотворење у доба нацизма.

Метафизика је код Хајдегера темељ модерне науке и технике, уопште темељ модерне идеје хуманитета, која у основи почива на темељном циљу потчињавања свијета човјеку, која у својој оријентисаности за предмет не узима битак, него биће: та се аналогија креће

[210] Др Миладин Животић: Егзистенција, реалност и слобода, Посебно издање часописа Идеје, Београд, 1973, стр.
[211] Др Вуко Павичевић: Основи етике, Култура, Београд, 1967, стр. 358.

до обухвата феноменологије савременог живљења, стила живљења, масовног друштва, идеологије америкаизма и комунизма.[212]

21. Ејерова етика

Ејер је један ид најпознатијих и најутицајнијих енглеских савремених филозофа који својим дјелима захвата проблем смисла, истине и спознаје, као и етичку проблематику. Највећи домет постигао је проучавајући гносеолошка питања, и настојећи да превазиђе раније једностраности и претјеривања. У почетку своје филозофске оријентације био је радикални присталица логичког позитивизма, тзв. "лијевог" крила Бечког круга, а касније се повлачи, постаје умјеренији и одбацује неке раније тезе. Потенцира рационални приступ филозофским проблемима, што говори да је одбацивао мистику и ирационализам. Ејер је присталица емотивистичке оријентације и сумарно излаже скицу за своју теорију. Прво је у свом дјелу – **Језик, истина и логика**, изнио ставове око моралног и уопште вриједносног говора, што је изазвало жестоку реакцију и критику когнитивиста и објективиста у етици. И данас су Ејерови метаетички ставови и концепције изложени оштрој и беспоштедној критици. Након тешких осуда на теоријском плану и потезања моралних аргумената, Ејер је у другом издању кориговао, своја раниja схватања и објавио расправу под насловом **О анализи моралних судова**. Ејер се у расправи о метаетичкој проблематици служи терминима: "реченица", "исказ", "поставка", "дословно смислен", "чињенично смислен" и слично. Он је увјерен да постоји бар један смисао термина "смисао" који се може приписати искључиво или таутолошким или емпиријски провјерљивим исказима, дакле поставкама "дослован смисао", кога су лишене све остале врсте исказа. Све што се каже о моралним терминима, односно исказима, примјењује се и на вриједносне термине и исказе. Он разликује случајеве у којима су етички и уопште вриједносни термини употријебљени нормативно од оних у којима су употријебљени дескриптивно. У расправи **О анализи моралних судова**, Ејер прави значајну корекцију у односу на поменуто дјело. Сада морални судови нису више експресије и побуђивања осјећања одобрења неодобрења, већ ставова одобрења неодобрења. Ејер признаје да из његовог схватања значења вриједносних и етичких судова, односно исказа, произлази закључак да је немогуће расправљати о вриједносним питањима. Он тврди да је дискусија о вриједносним питањима, у ствари, ријеч о логичкој аргументацији или аргументацији о чињеницама, а никако о чисто вриједносним питањима. Др Светозар Стојановић расправља о доприносу

[212] Др Миленко А. Перовић: Ined CO Grafomeda, Нови Сад, 2001, стр. 314.

емотивиста метаетици: "Једна од заслуга емотивиста, па међу њима и Ејера, у томе је што су експлицитно повукли границу између задатка метаетике и вриједносно-нормативне етике."[213] Ако се вриједносни и етички судови схвате искључиво као експресије осјећања или ставови према њиховим објектима, онда се о њиховој истинитости или неистинитости може расправљати.

22. Историчност и класна структура морала

Стара латинска изрека гласи: *Historia est testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis.* (Историја је свједок времена, свјетлост истине, живот успомене, учитељица живота, вјесник давнине.)

Марксизам упозорава на друштвену и историјску условљеност друштвених норми, тежећи истовремено изградњи хуманистичког друштва и "очовјеченог човјека", лишеног ограничености и противрјечности класног грађанског морала. Теоретичари марксизма износе да он није никаква етичка концепција која постоји уз друге етичке доктрине, већ је захтјев за истинским превладавањем читавог једног свијета (па и свих разноликих етичких концепција). На овај начин је негирана грађанска етика, све спекулативне етике и ине позиције уопште. Критици су подвргнути и основни морални постулати који су изграђени у грађанском друштву на спекулативним основама.[214]

Морал је настао у класном друштву које је у свом досадашњем историјском развоју прошло кроз пет друштвено-економских формација. У првобитној заједници није било својине ни класа, а карактеристика морала у том периоду је једнакост и солидарност људи унутар појединих генсова и племена.[215]

Приватна својина настаје усљед подјеле друштва на класе и распада првобитне заједнице. Подјелом друштва на класе настају и различити материјални интереси и тиме различите моралне норме и морална схватања. Свака класа према свом друштвеном положају и класним интересима изграђује своје моралне норме и моралну свијест. У робовласничком друштву постојао је морал робова и морал робовласника. По моралу робовласника, роб је могао увијек бити купљен и продан, јер робови нису сматрани људима. Робови су водили борбу против

[213] Др Светозар Стојановић: Савремена метаетика, Завод за издавање уџбеника и наставна средства, Београд, 1991. стр. 116.

[214] Опћа енциклопедија југославенског лексикографског завода: Загреб. стр. 626.

[215] Др Милан Миладиновић: Морал као један од облика друштвене свести, Рад, Београд, 1965, стр. 10.

робовласника и изграђивали своја морална схватања и норме понашања. У феудализму су стајале једна према другој двије основне класе, феудалци и кметови, водећи сталну међусобну борбу.

Морал има класни карактер, а у току историјског развоја био је потчињен религији. Вјерске установе су настојале да одрже постојеће класне односе и ту своју класну улогу у очувању класног друштва; са различитим варијацијама и опцијама, вјерске установе то до данас ревносно остварују. У средњем вијеку сви облици друштвене свијести били су подређени религији, а филозофија је била слушкиња теологије.

У капитализму постоје двије основне непријатељске класе, које воде сталну међусобну класну борбу – радници и капиталисти. Ова борба утиче на формирање различитих схватања и моралних норми. Буржоаски морал се залаже за одржавање неједнакости међу људима, за експлоатацију човјека од човјека, за конкурентску борбу на тржишту, за освајање других народа и њихово потчињавање, а најреакционарнији представници буржоазије залажу се за расну, националну, вјерску и друге облике неједнакости међу људима. Радничка класа се залаже за једнакост социјалних услова живота, за награђивање према раду, за правну, моралну и све друге облике једнакости међу људима, али је социјализам доживио крах и тиме су срушене велике наде радничке класе.

У току револуционарне борбе за рушење капитализма радничка класа изграђује и обогаћује свој морал и етику, уз посрнућа и падове.

Социјализам је био покушај за укидање експлоатације и класних супротности, али нису створене све историјске, економске и друге претпоставке за његову изградњу, а била је присутна морална криза и остале противрјечности, па је дошло до његове пропасти и рецидива типично класног друштва, са свим његовим карактеристикама и особеностима.

Морал у току своје историје, као и друге форме друштвене свијести, није имао свој потпуно самостални развитак, већ се мијењао у зависности од друштвено-економских услова. Основни покретач овог развоја биле су производне снаге и на њима засновани производни односи.[216]

У револуционарном наступању кроз историју свака класа носи своје ново разликовање добра и зла, свој нови морал насупрот владајућем; у социјалистичком периоду развоја разликовала су се три супротна

[216] Др Светозар Стојановић: Шта су то морал и етика, Рад, Београд, 1962, стр. 25.

морала: морал остатка аристократије, морал буржоазије и морал пролетаријата.[217]

С развојем друштвеног бића напредовала је и друштвена свијест, па у њеном оквиру и морална свијест. Напоредо с другим областима сазнања, у историјском развоју усавршавао се и морал и долазиле су до изражаја његове класне одлике.

23. Морал као специфични облик друштвене свијести и посебна димензија људске праксе

Морал као посебна сфера друштвене свијести постоји у облику система, норми, дужности и врлина који имају опште важење у датом друштву, система који се испољава у облику свијести. Преко развоја свијести обављају се процеси социјализације појединца и његовог само-освјешћења. Процеси персонализације и социјализације појединца садрже у себи сукобљавање хетерономије и аутономије.

Морална свијест почива у аутономији, на свијести појединца о личној, властитој одговорности за своје поступке, свој однос према свијету, другом човјеку, друштву у цјелини.[218] У својој основи, морална свијест је свијест о властитим, на аутомним одлукама заснованим дужностима као услову дјеловања. Сукоб аутономије и хетерономије у моралној свијести се одвија као сукоб личне одговорности и идентификацији са ауторитетом, као сукоб личних интереса и циљева друштва, као облик инхибиције и побуне. Системом друштвено важећих норми добра, врлине и дужности врши се стални притисак на приватну, личну свијест, лична осјећања и личне савјести и одлуке.[219]

Али исто тако, морал остаје извориште побуне против ауторитарних друштава, израз тежње за слободом и солидарношћу међу људима. Са́мо јачање аутономности у сфери морала је најважнији услов хуманог живљења, али не и основно средство. Војан Рус у филозофско-социолошкој аутономији морала разликује: моралну замисао, моралну ситуацију, моралну акцију и морални ефекат, што моралној сфери даје специфично мјесто и статус.[220]

"Разлика између моралне свести и свести је у томе што прва представља свест о моралној вредности и поклапању поступка других са

[217] Др Душан Недељковић: Етика, III део, Научно дело, Београд, 1977, стр. 25.
[218] Др Миладин Животић: Исто, Аксиологија, стр. 187 и 188.
[219] Исто, стр. 123.
[220] Др Војан Рус: Етика и социјализам, Глобус, Загреб, 1987, стр. 45-227.

моралном нормом, док је савест морална самосвест, односно свест о сопственом карактеру и поступцима. Особеност санкције је у томе што је морални суд осталих припадника заједнице спољашња, а сопствена свест и морални суд о самом себи унутрашња санкција. "[221]

Сукоби економске основе и морала као облика друштвене свијести догађају се у самом човјеку. Конкретни односи међу људима, заснивани на економском моделу и организацији живота, показују да су односи међу људима засновани на конкуренцији. Зато је човјек једном кукавица а једном херој, хипокрита или простодушни идеалиста, егоиста и филантроп.[222]

Друштвена морална свијест је свијест о ономе шта човјек треба да посједује и чини да би био човјек. Он треба да има два често супротстављена садржаја: прво, прихватање постојећег система друштвених норми и, друго, властито трагање за условима и садржајима живота. Само у пракси мијењања свијета, која је увијек друштвено заједничка дјелатност, а не индивидуални чин, човјек стиче мјерила човјечности и одговорности.

Хуманизам је теоријски заснована свијест о условима могућности еманципације и слободе и тражи измјену свијета посебном димензијом људске праксе.

24. Конститутивни елементи морала

У конститутивне елементе морала спадају: свијест, норма, суд, санкција, циљеви, средства...

Израз свијест значи бити сам себе свјестан (лат. conscientia, грч. syneidēsis), значи стање будности, присебности, располагање душевним моћима и знањима, да човјек сам посједује знање и сл. Одатле је савјест унутрашње знање да се оцјена изводи баш из тог знања свијести о томе шта је право, а шта неправо чинити. Нужно је нагласити да човјек осјећа смирење и радост извршењем своје моралне дужности, као што осјећа нелагодност, самопрезир, кајање, жаљење и сл. ако не изврши моралну дужност. Значи, сваки моралан човјек је морални субјект, морално биће.

Човјек је у практичној дјелатности изграђивао свој однос према другом човјеку, према друштву, према себи. На тај начин су настајале

[221] Др Момчило Стојковић: Ерос и прогрес, Просвета, Ниш, 1983, стр. 47.
[222] Карел Косик: Дијалектика морала и морална дијалектика, Наше теме, Загреб, 9/64, стр. 229-230.

моралне норме, као и остале норме регулисања међуљудских односа на одређеном степену друштвеног развоја. Моралне норме не регулишу само постојеће стање у друштву, већ захтијевају да оно буде боље, тј. развојем људског друштва мијењају се моралне норме.

На основу важећих моралних норми ми судимо о поступцима једне личности, о њеним позитивним или негативним својствима. Резултат нашег суђења биће позитиван ако неко добро ради, поштује друге људе, помаже другима, сам је спреман да прими њихову помоћ и активно учествује у свим настојањима друштва да се побољша живот човјека и изграде хуманији односи међу људима. Ако појединац не посједује наведена својства и не поштује позитивне и прогресивне норме, кажемо да није добар и моралан.

Друштво својом реакцијом увијек подсјећа припаднике да оно стоји иза норми или, како се то у науци каже, друштво потврђује, санкционише своје норме. У зависности од врсте норми, санкције се крећу од обичног одобравајућег или неодобравајућег суда јавног мњења, чак до смртне казне. Постоје санкције чији су носиоци други људи, друштво и оне су спољашње природе, за разлику од санкција сасвим унутрашње природе, и то је најспецифичнија морална санкција.[223]

Уколико имамо посла са моралним циљем, који је неоспорно моралан и за чија су остваривања потребна морална средства, онда ту нема проблема у оцјењивању моралне вриједности наших поступака. Исто тако, ако је циљ реакционаран и за његово остварење се употријебе лоша средства, као што чине преживјеле експлоататорске класе, онда је јасно да ћемо и циљ и средство негативно оцијенити. Проблем у моралном оцјењивању настаје онда када се за остваривање више моралне вриједности употребљавају лоша средства. Тада се поставља питање да ли високи морални циљ оправдава употребу лоших средстава.

"Тек јасним издвајањем свијести, као и моралним развитком човјечанства, формира се појам виности, кривице, моралне одговорности, у данашњем смислу ријечи. Карактер оцјењујемо према мотивима и зато је акценат у процјени поступка на њима"[224], ријечи су Фридриха Јодла.

[223] Др Светозар Стојановић:Шта су то морал и етика, Рад, Београд, 1962, стр. 16 и 17.
[224] Фридрих Јодл: Историја етике, В. Маслеша, Сарајево, 1963, стр 65.

25. Традиција, обичај, морал

Традиција потиче од латинске ријечи traditio и значи предање, а у праву значи предаја ствари.

Осврћући се на нашу епику и славну прошлост, Дворниковић даје карактерологију у духу традиције:

"Хомерове песме су епика, наше народне песме су етика, и то етика не теорије, речи, лепих говора, него дела, пожртвованости, доброте какву налазимо у Марковом милосрђу, у доброј души кнеза Ивана Кнежевића од Семберије, ђакона Стевана и његове љубе, те многих других ликова."[225]

Морал нашег сељака у прошлости био је чврст и здрав, виши и одређенији од морала наше варошке господе и интелигенције.

Отуда су наши национални романтици једнодушно уздизали високи етос наше задруге, нашег патријархализма, народних пословица и надасве народне епске поезије.[226]

У нашој феудалној традицији са оца на сина је вршена предаја имена славних предака који су починили јунаштва и доброчинства; потомци их памте; знају њихову постојбину, узроке и њиховог исељавања, њихове најизразитије особине и најглавније догађаје из њиховог живота. Често су се чувале старе читуље у којима је забиљежена генеологија лозе предака. Слава је, послије Божића и Ускрса, била највећи празник, али много више лични, јер је свака породица имала своју славу, исту ону коју су славили најдавнији преци. Слава је, прије свега, светковина у част предака и вјерски обред почиње кађењем.

"Многа обичајна искуства и норме сачуване у народним песмама, причама, пословицама, загонеткама, питалицама и узречицама садрже велике драгоцјености животног искуства и народне мудрости, алтруистичко искуство човекове историјске тежње да хуманизује своје друштвене односе."[227]

Значи, многи обичаји из наше прошлости су улазили у златни фонд човјековог искуства, које је он стицао у борби за хуманизовање природе и друштва. Обичајни морал је, по својој суштини, традиционални морал и њиме се не може рјешавати задатак промјене лика једног

[225] Владимир Дворниковић: Карактерологија Југословена, Просвета, Београд, Просвета Ниш, 1990, стр. 79.
[226] Исто, стр: 778.
[227] Др Миладин Животић: Однос морала према обичају и праву, Рад, Београд, 1962, стр 20. и 21.

друштва у интересу даљег кретања напријед. Обичајне норме не могу да региструју и прате промјене у самим друштвеним односима, нити су у стању да критички процјењују друштвене односе из којих израстају. Исто тако, обичај не признаје индивидуалност и гуши личност у корист групе, колектива и заједнице. Рушењем родовске заједнице почиње процес ослобађања појединаца из стега патријархалног морала, што је проблемски приказано у књижевности нашег раног реализма.

Напомињемо да су обичајне казне грубе, нехумане и драконске, смртна казна, сакаћење, каменовање, вјешање, батинање, јавно срамоћење и дубоки презир.

У односу према прецима Срби су били осјећајни, изражавали су дивљење и поносили се њима:

"Али осим срдачне и увек живе везе са својим породичним прецима, човек динарског типа се осећа дубоко везан за своје националне претке: сматра да има још једну старију и славнију лозу, ону својих краљева и царева, својих славних јунака из доба Немањића и Косова, великих витезова, хајдука и ускока из турског времена, који су живели између Косова (1389. године) и Карађорђева устанка (1804. године). Али сваки динарски сељак сматра националне јунаке као своје претке: са дубоком националном и људском осећајношћу он мислима учествује у њиховим великим дилемама и патњама, махом хадучким патњама, оним о којима песме казују."[228]

Јован Цвијић је најсвестраније освијетлио обичаје наших народа кроз историју:

"Напослетку, интимна веза са природом изражавала се у многим топлим обичајима велике старине и дубине у навикама, веровањима и врачањима, која се везује за смену годишњих времена, за небеске и климатске појаве, за планине и врхове. Такви су топли обичаји о Божићу и Ускрсу, о Ђурђевдану, о Ивањдану, о Петровдану, такве су природне и наивне светковине које се везују за планине и врхове, на које једанпут годишње изиђе село или цела област, такви су обичаји додола и пропоруша. Сва природа је жива или дејствује као жива, и мртве ствари и измишљене. Има духова у земљи, у води, у дрвећу. По пространим и недирнутим шумама и планинама су разне виле, које воде интересантан живот и често одређују људску судбину. У облацима су вјетрогоње и здухачи. Из језера излазе крилати коњи, водени бикови, љути змајеви, огњевити из којих ватра сипа. Свуда има злих и добрих духова."[229]

[228] Др Бојан Јовановић: Карактерологија Срба, Научна књига, Београд, 1992, стр. 39.
[229] Исто, стр. 35.

Иначе, наше наредно предање и епска поезија пуни су јунаштва, витештва, патриотизма, жртвовања неслућених размјера, примјера чојства, достојанства, хришћанских врлина, величања култа предака и вјере у Бога, правду, истину и страдања за крст часни и слободу златну.

26. Морална санкција и свијест

Поред моралне норме, постоји и низ других норми: правних, обичајних, религиозних итд. Друштво увијек стоји иза норми које је донијело или у њему постоје па оно потврђује, односно санкционише своје норме. Друштвене санкције могу да буду сасвим благе и одобравајуће, али су понекад оштре и драстичне за појединце који су њима изложени. Санкције су нешто што је појединцу на кога се односе спољашње. У моралну санкцију могу да се уброје морални судови којим друштво реагује на карактер и поступке. Овдје се издваја једна санкција унутрашње природе која спада у најспецифичнију моралну санкцију. Познати су примјери људи на високим положајима и другим одговорним мјестима који су пресудили сами себи. Ради се о санкцији унутрашње природе која је својствена човјеку који није патолошки тип и посједује чисту савјест. Човјек доноси морални суд о другима и о себи и својим поступцима. Човјек се, по мишљењу психолога, "дијели" на двије личности, од којих је једна судија другој. Ако смо неког неоправдано увриједили, послије тога доносимо суд који је неодобравајући. Само-оцјена је осјећање, невољни и спонтани акт који је често проузрокован пријатним или мучним емоцијама. Ми у таквим ситуацијама већином директно и без јасног и свјесног упоређивања доносимо суд. Често се стидимо сами пред собом и кајемо за нешто. У случају да су нешто спољашње и од друштва наметнуте санкције, човјек не би осјећао унутрашњу патњу и муку или радост и понос. То је нешто наше и глас свијести у нама.

"Глас свести је, дакле, најспецифичнија морална санкција. Било да нас друштво похвали или покуди, награди или казни, ми сопственом судији, свести, не можемо да побегнемо.... Ђордано Бруно био је толико уверен у исправност своје ствари, савест му је била чиста у толикој мери да је храбро издржао сва мучења у тамници и на ломачи добацио у лице инквизиторима: 'Ви ми са већим страхом изричете пресуду него што је ја примам.'"[230]

Свијест је код људи различито развијена и зависи од тога које је моралне норме и у којој мјери човјек усвојио као своје. Моралне норме

[230] Др Светозар Стојановић: Шта су то морал и етика, Рад, Београд, 1962, стр. 19.

су у развоју друштва улазиле у човјека и преламале се кроз његову индивидуалну призму. Код неких људи су грижа савјести и кајање врло јаки и када су у питању најбезначајнији поступци у животним ситуацијама, а такви људи су самокритични и осјећање самозадовољства код њих кратко траје. Нема нормалног и здравог човјека који не посједује савјест у мањој или већој мјери. Савјест је подложна промјени и то у позитивном и негативном смислу и није непогрешива.

Човјек као свјесно биће мора да се самокритички односи према својој савјести и да је непрекидно побољшава и усавршава.

Већ смо истакли да санкција у моралном суђењу може бити унутрашња и спољашња, позитивна и негативна.

"Извршилац санкције је по правилу истоветан са оним који прекршиоца норме позива на одговорност. То је ужа или шира друштвена средина, или нека ужа група или појединац у име те друштвене средине."[231]

27. Савремени морал

Савремени морал је испуњен бројним супротностима, противрјечностима, дилемама и неизвјесностима у погледу даљег развоја. Др Адам Нинковић даје карактеристике савременог друштва и морала:

"Суштинске карактеристике савременог друштва и човека преламају се у области морала: он се ту манифестује највише кроз разне врсте повезивања или сукобљавања. Деломично се повезује (слаже) традиционално и ново (савремено), а, у одређеној мери, и сукобљава, па и искључује. Свеопшта сложеност и динамичност људског друштва условљава и сложене (деликтне) проблеме и дилеме у животу људи – а све то заједно чини и област морала изузетном."[232]

Морал припада вриједносној свијести и посебан је облик људске праксе. Управо у вриједносној сфери се настоје осмишљавати људске активности, поступци, односи и др. Велики број традиционалних моралних вриједности у новије вријеме је доведен у питање, а неке су и ишчезле. Духовне вриједности су у великој кризи, јер су старе доведене у питање, а нове се још потпуно нису конституисале.

О савременом моралу у данашњем свијету постоје различита схватања. Савремени морал успијева да се афирмише као

[231] Др Андрија Гамс: Друштвена норма (појава, настанак и значај) Савремена администрација Београд, 1990, стр. 24.

[232] Др Адам Нинковић: Филозофија, Учитељски факултет Јагодина, 1998, стр. 309.

супериорнији од традиционалног и све више угрожава темеље и опстанак традиционалног морала минулих вијекова. Међутим, морал није никад био идеалан у традиционалном нити савременом смислу. Увијек су идеалне вриједности биле удаљене од конкретне праксе и реалних услова људског живота. "Тако је морал најчешће само идеалан поредак, саобразност коју човек није достигао током читаве историје.... Човек, можда, још никад није ни испунио моралне заповести скупно и на савршен начин."[233]

У економској области морал се манифестује у дјеловању закона робноновчане привреде са свим законитостима и условима и под утицајем фетишизације робе и новчаних токова долази до економског и међуљудског отуђивања. На сцену ступа пословни морал.

"У политичком животу, морал се и данас испољава највише у осцилацијама између тоталитарних и анархистичких тежњи у управљању друштвом и државом."[234] У политичком плурализму, вишепартијским политичким системима, као и преосталим монистичким, јављају се разне девијације и морални проблеми, какви су демагогија, каријеризам, лидерство, полтронство, лицемјерје и слично. У савременом свијету велике силе су лансирале крилатицу о борби за људска права и демократију, па се на основу тога мијешају у друштвено-политичко уређење малих и независних држава, испољавају економске, војне, политичке и територијалне претензије. Изазивају се кризе и сукоби у тим земљама а онда се на разне начине интервенише. Морал је у сјенци политике у данашњем свијету и влада "право и закон јачег".

Масовна култура је угрозила основне умјетничке тековине и оригинално стварање. На плану хуманизма и морала угрожене су традиционалне и општељудске вриједности.

Ипак, морал у савременим условима од хетерономног постаје аутономан, што је резултат слободног опредјељења и развоја многих демократских тековина и вриједности, од којих су неке квазиморалне и камелеонске. Савремени и традиционални морал прожимају читав живот човјека и утичу на његово понашање, без обзира на контроле неких других заједница, установа, органа и облика свијести. Данас велики дио човјечанства живи у моралном блату у који све више тоне, а излаз је тежак и неизвјестан.

Централни проблем данашњице је у томе што живот није добар и питање је да ли вриједи живјети! Лансира се култ нерада, потрошње и хедонизма, лагодног живота, прекомјерне употребе наркотика, тјелесних уживања и сексуалних настраности. Човјек полако постаје роб порока и излаз тражи у ирационалној сфери и странпутицама. Стара

[233] Миодраг Лукић: Etica aeterna, Научна књига, Београд, 1989, стр. 102.
[234] Др Адам Нинковић: Филозофија, Учитељски факултет Јагодина, 1998, стр. 310.

латинска изрека: *"Video melióra proboque, deterióra sequor"* (Видим и знам шта је боље, али чиним оно што је горе) има оправдање и смисао данас у конфузији вриједности.

Према др Сави Лаушевићу, на Западу се намеће једна етика без етичности која је подређена бивствовању и у "подтексту такве етике стоје моћ, борба, страх, што чини предворје рата. "Западњачка етика не заслужује да се зове етиком и она је одавно окренула леђа одговорности; свим етичким појмовима дата су цинична значења. Дошло је до редукције подручја другости и другог и оно се у данашњем свијету своди на колеткивитет, на масу и публику, чиме је релација према другом обезличена и замагљена посредством масовних медија, који су израз техничке моћи за постојањем и владањем. На Западу су појмови слобода, мир, право и правда изгубили своју вриједност и значај и њихова употреба је злоупотреба и обешчашћивање.[235] У веома перфидним формама намећу се борба и рат као обрасци живљења и модели дјеловања на индивидуалном и колективном плану.

У таквим условима доминира ратничка психологија, на другог се гледа као на опасност и он се настоји уклонити, компромитовати или спутати правним, политичким, моралним и другим средствима постојећег поретка. Нова западна цивилизација прогласила је рат за дубински образац којим се, наводно, регулише мир, али се на тај начин успостављају односи у свијету са доминацијом моћи и интереса.

Лиотар изражава бојазан да ће рачунари напосљетку бити програмирани да преузму власт од људи с циљем да се живот продужи и након топлотне смрти Сунца.

Нељудско је на различите начине већ присутно међу нама, а технологија све више продире у наше животе, чак и до те мјере да у неким случајевима доспијева у наше тијело.

Долази до успјеха нехуманизма и његовог величања. Човјек се привикава на живот са нељудским и присуствује крају хуманизма и његовог преласка у своју супротност. Све то условљава да доминантни морални принципи данашњег времена постају: егоизам, макијавелизам, утилитаризам, морални нихилизам и аморализам.

Може се закључити да се у новије вријеме, посебно у ово наше, многе моралне норме доводе у питање, безобзирно крше и ниподаштавају. Има покушаја редефинисања неких облика морала. Економско сиромаштво, запостављеност духа, низак степен културе, неповољна друштвена кретања и други фактори су условили појаву разних врста неморалних радњи и поступака. Дешавају се у неким

[235] Др Саво Лаушевић: Језик, личност, одговорност, Октоих, Подгорица – Никшић, Друштво философа и социолога ЦГ, 1999, стр. 106. и 107.

приликама прави морални преседани. Морално безакоње (аномија) узима маха. Хипокризија, пробабилизам и ирониja су на дјелу у многим ситуацијама и односима међу људима.

У ратним условима било је и појава морала инсанти (insanty), тј. моралне болести ума, моралног лудила или безумља. Данас се моралу често прилази са прагаматичких, утилитарних, инструменталних позиција, јавља се тзв. морална дифузија, прикривање праве моралне суштине, затим камелеонски морал, вјешто увијање неких моралних начела и вриједности у плашт неистине, извргавање осуди и разним врстама поруге и покуде оног што је морално, истинито, праведно, допуштено и добро.

Духовна димензија човјека се ограничава и занемарује, намеће се безобзирна трка за богатством и материјалним вриједностима. Тако новац полако и сигурно постаје господар планете. Морални интегритет човјека у савременим условима се доводи у питање. Макијавелизам на све стране шири своје мреже, човјек остаје разапет између жеља и могућности, између традиције и савремености, између етичких и политичких начела у којима ишчезавају или се пренебрегавају оне моралне норме које су до јуче биле светиња. Лаж и истина се настоје довести у што блискији однос да се не би са поузданошћу могло тврдити шта је једно, а шта друго, или се чак своде на идентификацију! Свијет од јуче, у моралном погледу, ни у чему не личи на овај од данас; многа негативна морална стремљења постају наша свакидашњица, док је потпуно неизвјесно шта ће се сутра десити и хоћемо ли имати будућност?

Савремена морална и етичка учења покушавају да ријеше моралне и етичке проблеме и нађу излаз из ситуације у којој се налази човјечанство, планета и човјек. Глобална разматрања и пројекти који се организују у данашњем свијету најбоље потврђује да се морална проблематика усложњава и да је минут до дванаест да се нешто значајније учини. Бројне концепције и учења савремене фолозофије морала потврђују ситуацију у којој се налази свијет. Међутим, покушавају се у Прокрустову постељу ставити изражене супротности и дилеме нашег времена, а онда моћници настоје да модификују ситуације како њима одговара.

Вријеме у којем живимо и оно које долази захватили су бројни теоретичари са појединих моралних аспеката и учења неких од њих су постала утицајна и препознатљива.

Мур сматра да су ствари које постоје ради себе самих оне које се називају интринстичним добрима и оне не подлијежу доказивању и побијању. Разне друге околности у којима се испољава добро, као и његову идентификацију, дефиницију и однос са другим феноменима

приказао је овај теоретичар у својим бројним анализама, расправама и аналогијама са процесима који се одвијају у природи и друштву. За Мура добро се не може идентификовати са природним својством, јер оно претставља сложену цјелину. Критиковао је филозофију морала Џона С. Мила, Херберта Спенсера и још неких теоретичара, али су појединн његови критички ставови према неким теортичарима погрешно усмјерени.

У филозофији Џона Џујија добро се доводи у везу са дјеловањем и спада у област филозофије морала. У својим расправама о добру Џјуји замку види у тенденцији да се наше знање апстрахује не само од метода помоћу којих смо до њега дошли већ и од његових могућих употреба у разним ситуацијама. Од сврхе којој служи зависи смисао знања и таква аналогија је нераздвојна од неких будућих сврха којима ће се служити.

Морално знање се не разматра одвојено јер оно представља интеграцију знања које посједујемо из разних области и посматрамо их у односу на сврхе. Важно је напоменути сљедеће: Причард, Рос и Керит су интуиционисти и наставили су филозофију морала сличну Муровој, премда се у својим теоријама разликују од њега. Керит оштро критикује утилитаристичке тенденције у савременом друштву. Причард задатак филозофије морала своди на "пружање разлога и оправдања за држање да нешто што сматрамо нашом дужношћу уистину јесте наша дужност". Заокупљен је био, као и остали интуиционисти, тумачењем добра, исправног и дужности. Рос је за постојање независне ситуације о добру и исправности, аргументација коју користи је сложеније природе и избјегава поједностављење тврдње и доказе.

"Не можемо бити удаљенији од Муровог појма 'интристичког добра' са његовим општим раздвајањем средстава и циља. Џјуи је усредсређен на делатника, док је Мур усредсређен на посматрача. Џјуи готово да потире разлику између чињеница и вриједности, између јесте и треба, док је Мур наглашава".[236] Колигвуд и Ејер су најутицајнији критичари интуиционизма. Колигвуду својим критичким приступима сматра да се моралне и њима сличне појаве могу разумјети посредством историјског тока и избјегавањем погрешних представа и ставова. Ејер дубље и суштинскије критикује интуиционизам и чини то у духо логичко позивитистичке теорије сазнања. Моралне судове и феномене подвргао је трострукој класификацији и на основу ње изнио критичку аргументацију против неких једностраности и нејасноћа у теорији коју је критиковао. Стивенсон је уживао велики углед међу филозофима који су разматрали моралну

[236]Аластер Макинтајер: Кратка историја етике, Плато, Београд, 2000, стр. 277

проблематику, био је подстрек и углед каснијим генерацијама филозофа на овом плану. У Стивенсоновим примјерима "примарна функција моралних речи је да преусмери ставове других тако да се они што потпуније усагласе са нашим сопственим ставовима".

Бројна истраживања Стивенсон је извршио у области филозофске етике, коју је посматрао као неутралну дјелатност и износи да у једном свијету који је оптерећен противрјечностима, неизвјесностима, разним неугодностима свако жели да утиче на другог или да га преобрати.

Ричард Хер је у својим анализама испитивао императивна стања и упозорења и дошао до резултата којима доказује да се закључци у императивном говору изводе на потпуно тачан начин и да се тиме не крше постојећа правила за извођење закључака.[237] Опис филозофских разматрања која је извршио Хер о језику морала, слободи и уму, те још неким проблемима своди се на констатацију да никакво треба не слиједи једино из јесте. Морални судови у Херовом тумачењу схватају се на универзалан начин.

Мери Варнок је критиковала Херова становишта и указала на двосмислености у Херовом систему. По њеном увјерењу, Хер је желио да се заштити од противрјечности, али када је у питању треба, које се доводи у везу са императивом за личну активност бића, те добро, гдје се не дозвољава избор, ситуација се мијења.

Имајући у виду ситуацију која се јавља у оваквим приликама може да се реагује у смислу невриједносног и непрескриптивног омогућавања да се у употребу ставе термини добро и треба.

И Филипа Фут и Питер Гич размотрили су појмове, грађу која се односи на језик морала, слободу и остала подручја истраживања којим се бавио Хер. Изнијели су критичке примједбе и противаргументе, оспорили неке тврдње са нешто измјењеним начином вредоновања.[238]

Емотивизам и прескриптивизам имају мноштво појмова, осјећања, допадања, избора и императива па се поставља питање због чега би се, поред уобичајеног језика, захтјевао неки специфично, вриједносни језик.

Кад се разматра ово питање мора се имати на уму да су грчко друштво и културу посједовали критеријуме за употребу добра у свим ситуацијама, само је постојала специфичност која се односила на појам доброг човјека. У нашим друштвеним условима опасне киселине индивидуализма нагризају све његове моралне структуре у посљедним вјековима развоја и то се одражава и на добро управо као и на зло и

[237] Аластер Макинтајер: Кратка историја етике, Плато, Београд, 2000, стр. 285.
[238] Исто, стр. 287.

одатле слиједе посљедице којх постајемо из дана у дан све свјеснији. Нисмо насљедили само један облик моралности него се ради о већем броју интегрисаног моралног насљеђа.[239]

Долази до ситуације у којој су раније форме моралности помјешане са оном из времена у којем живимо, увођењем вишепартијског система дошла је такође до изражаја стара и нова моралност. Не може се заобићи у новије вријеме спор између емотивизма и прескрптивизма и различите оријентације појединих критичара. Сва та сложена кретања и односи доводе до фундаменталне и често парадоксалне моралности времена у којем живимо и дјелујемо.

Морални сукоби у ово кризно и изазовно вријеме су дубоки па се појмовним неразумијевањима не придаје посебна пажња. Постоји плурализам приступа филозофији морала у савременим условима. Уколико се десе појмовни спорови, они су израз друштвене и моралне ситуације, разних врста престројавања на политичкој сцени и изражених тенденција унификације и американизације у савременом свијету. Покушава се наћи помирљиво рјешење између различитих струја и опција и организовати на политичком плану дијалог у духу толеранције, сарадње и заједничког увиђања опасности која пријети човјеку и друштву. Слична је ситуација и у области филозофије морала. Пред нама је могућност и тежина избора којим циљевима, правилима, врлинама желимо да се руководимо у свакодневном животу. При томе се не могу заобићи: самосвијест, слобода и одговорност за поступке, понашања, морална опредјељења, одлуке, вољне радње и судове које доносимо.

На фиолзофском и моралном плану, поред трагања за новим путевима и правцима развоја, има тенденција повратка источњачким учењима, византијском мистицизму, Кјеркегору и теолошким мислиоцима. На реалним, понекад ирационалним и идеалним основама, настоје се исконструисати моралне и политичке одлуке.

28. Етика и научнотехничка цивилизација

Просвјетитељски сан о повезаности научно-техничког напретка и моралног, односно културно-духовног, није се одвијао у оном правцу како су замислили вјесници нове науке и филозофије. Наука и техника, поред свог прогреса и неслућених могућности побољшања нашег живота и отварања перспективе за живот будућих генерација, имају и негативне посљедице, садржане у пустошењу природе и довођењу оп-

[239] Аластер Макинтајер: Кратка историја етике, Плато, Београд, 2000, стр. 290.

станка човјечанства у питање. Стрекер је у **Филозофским питањима** указао на "морални изазов", етичко подручје окарактерисао као "нову земљу нашег вијека".

У савременом свијету су наука и техника омогућиле да се открију и објасне многе тајне природе и заузме темељни став према стварности и у том смислу наука није вриједносно неутрална и примат је дат на научно-технолошки развој у производњи и другим областима рада. Рене Декарт, Френсис Бекон и њихове присталице, очекивали су од науке "рај на Земљи".

Пихт је показао да су наука и њена техничка примјењивост и реализације отвориле нове путеве у мобилизацији великих друштвених интереса на даља истраживања и усавршавања.

Ханс Јонас увиђа раздвојеност теорије и праксе и потенцира се на истраживању и анализи, гдје су постигнути крупни резултати. Научник у теоријском раду стоји с оне стране добра и зла, а етичка питања постају примјерена тек с обзиром на њихову примјену. Стога Хабермас истиче суд: "Алтернатива постојећој техници, замисао природе као партнера умјесто као предмета, односи се на алтернативну структуру дјеловања: на симболички посредовану интеракцију за разлику од рационалног сврсисходног дјеловања. "[240]

Интернационално преплитање техничко-научне цивилизације на планетарном нивоу намеће потребу планетарног преокрета у етици, изражени су захтјеви за једном планетарном етиком солидарне одговорности.

Нагли развој индустрије у нашем вијеку омогућио је нову владавину природом и квалитативне и квантитативне промјене односа у производној дјелатност.

У смислу савремених промјена и одређења креће се етичка позиција. "Промјена односа човјека и природе тражи стога нову, промијењену етику. Док се у традиционалној етици не говори о одговорности за одржавање и репродукцију природе, одговорности за одржавање елементарних граничних услова људске егзистенције, 'повредивости' природе указују да интерес за очување природе мора постати битан етички интерес."[241]

"Еколошка етика" је израз потреба у савременом индустријском друштву, гдје би дошао до изражаја однос човјека према технолошким

[240] J. Хабермас: Техника и знаност као идеологија, Загреб, 1986, стр. 59.

[241] Др Јасминка Бабић-Авдиспахић: Етика и научно-технолошка цивилизација, Филозофија и наука у модерном свијету, Академија наука и умјетности, Босне и Херцеговине, Сарајево, 1990, стр. 187.

достигнућима у свијету и природи која је све више угрожена и пријети јој планетарна пропаст.

Овдје долазе, поред проблема из области "еколошке етике", и остали проблеми из примијењене етике који се односе на медицинску етику, проблеме насиља, тероризма и санкција, на етику привређивања и слично. У **Талмуду** се наглашава да спасити једног човјека значи спасити човјечанство, али се данас мора размишљати о спасу планете и живота на њој.

29. Приступи и домен примијењене етике

Током посљедњих деценија недавно минулог и почетком овог вијека, у филозофији морала у први план избијају истраживања мораланих аспеката односа према животној средини и етичке одговорности на том плану, употреба нових технологија, медицинско збрињавање људског живота, дјелатност масовних медија са етичког аспекта, однос према живим бићима, осим човјека, моралне обавезе и одговорност носилаца одређених професија, као и схватање одређених моралних проблема из овог домена у планетарним размјерама.

Сва ова истраживања о којима се говори и пише обухваћена су примијењеном етиком. Разлог за њен настанак је у томе што нас живот суочава са новим моралним изазовима који настају из нових примјена науке, новог развоја технике и технологије које имају огроман значај у животу појединца и на глобалном плану и изазивају промјене у животу људи у ово наше изазовно вријеме, на размеђу миленијума. Евидентне су радикалне промјене у животу, мијења се систем вриједности и поглед на многа отворена питања и проблеме данашњице па је нужно да су сва ова питања у ракурсу разматрања савремене етичке и правне теорије. Етика излази из кулоара и уских научних кругова и осваја широке просторе у савременом свијету, тачније речено, утиче на буђење свијести на микро и макроплану па чак упућује и на космичке димензије.

Ако се у "примијењеним" истраживањима крене од овог појма, онда је битно начелно теоријско разматрање апстрактног профила па би чисто теоријско-фундаменталне дисциплине биле онтологија, генерална епистемологија, општа теорија вриједности и сл. У опсегу примијењених филозофских дисциплина биле би филозофија умјетности, филозофија права, регионална онтологија персоналноинституционалног свијета, и још неке области. Под "примијењеним" др Драган Јаковљевић подразумијева подручја која не само што извиру из животне праксе, већ у њој налазе свој уток и од самог почетка су

усмјерена на то да остваре одређена дејства у пракси и приведу извјесна стања унутар реалних околности живљења.[242]

Примијењена етика значи примјену етике или моралитета, може се употријебити у смислу синонима са практичном и обухвата питања као што су третирања етничких мањина, једнаких права жена, коришћење животиња као хране и за експерименте, очување природне средине, абортус, еутаназија и обавеза богатих да помажу сиромашним. Ова питања без одлагања захтијевају да се осмисле у опсегу практичне етике, али да би се сазнала њихова суштина и водила успјешна дискусија, морају се претходно извршити темељите припреме.[243]

Традиционална етика је антропоцентрично усмјерена, гдје човјек важи као аутентична вриједност и сврха по себи, он је стожер око кога се све окреће, носилац вриједности и права, док је његова одговорност и дужност према другим живим бићима и уопште природи споредна, индиректна и занемарена. Примјењена етика указује на потребу реинтерпретације неких подручја класичне етике и изградњу нових појмова, стандарда и мјерила који ће бити примјерени духу времена и научно-технолошким достигнућима.

У вези са збивањима и положајем човјека у савременој примјењеној етици др Драган Јаковљевић износи: "Насупрот њему (ранијем поимању етике), у савременој примијењеној етици се прелази на биоцентричну парадигму (репрезентанти: P. Taylor, R. Attfield, ...) или пак на тзв. холистичку парадигму (репрезентанти: Ch. Hartshorne, A. Leopold, G. Snyder, A. Naess...). Унутар прве се свим живим бићима признаје начелно исти етички ранг као људима ('еколошки егалитаризам') и то сасвим независно од њихових посредних или непосредних коалиција са људским бићима; у склопу друге се иде корак даље, па се природи као цјелини признају инхерентне и аутохтоне вредности, док се човек схвата као део 'у себи' вредне природе уз одбацивање надмености нововековног 'хуманизма' (тј. антропоцентризма)".[244]

У примијењеној етици ради се о важним питањима, каква су онау вези са животом и смрћу и води се рачуна о њиховом често више друштвеном него моралном регулисању. Међу тим питањима нека заслужују посебну пажњу, а то су питања рата, глади, абортуса, еутаназије и остала из ширег круга релевантних питања данашњице и истих, сличних и сложенијих која нас очекују сутра. Људско сазнање користи могућност нових врста поступака, од којих се издваја хумана in vitro фертилизација, те неких других, али и таквих који нису на

[242] Драган Јаковљевић, Етика (Огледи из примијењене етике), ЦИД, Подгорица, 1999, стр. 9. и 10

[243] Peter Singer: Practical Ethics, second edition, Cambridge University Press, 1996, p. 1.

[244] Др Јован Бабић: Морал и наше време, Просвета, Београд, 1998. стр. 298.

очигледан начин нови, али ипак представљају иновацију, нову методу и третман у односу на ранија схватања, јер су замаскирани у шире цјелине по посебном принципу артикулисаних пракси.[245]

Људски живот је најдрагоцјенији, посједује нарочиту вриједност и треба да буде заштићен. Светост људског живота неки аутори називају "доктрином светости личног живота" ("doctrine of the sanctity of personal life.") Да би људски живот заслужио да се штити, већина људских бића треба да представљају особе. Савремени етичари који се залажу за права животиња и против убијања не-људских особа износе да неке нељудске животиње представљају особе. Имајући то у виду, нужна је заштита животиња које посједују изузетну вриједност. По оваквим и сличним доктринама, неприхватљиво је да се живот припадника људске врсте сматра вреднијим од живота припадника других врста.

Насиље је један од проблема етике јер се велики број људи или поједине етничке групе доводе у такав положај да их мора стићи превремена и неправедна смрт. У таквим условима убиство незаштићених људских група је скривено и подмукло. Насиљем се чини неправда и уништавање, а починиоци остају равнодушни према извршеним злочинима. Најжалосније је што у насиљу страдају, у највећем броју случајева или по правилу, невини, недужни и немоћни. Убице се у оваквим приликама не виде, јер смрт којој су изложене жртве ствара привид правде и не осуђују се убице.

Геноцид подразумијева злочин против читавих нација уз гнусно ликвидирање, масакрирање, убиства и друге облике ускраћивања живота, насљедства и опстанка уопште. Нацисти и њихови савезници су проводили геноцид у Другом свјетском рату и формирали злогласне логоре смрти.

Слично овој појави је етничко чишћење које је провођено у недавно завршеном грађанском рату на нашим просторима.

Тероризам је намјерна употреба насиља с циљем да се рашири страх. Терористи се служе свим средствима да би остварили, прије свега, политичке интересе. Тероризмом се на насилан начин покушава мијењати постојећи политички поредак. Он је негативна и доста сложена појава савеменог доба и током даљег развоја човјечанства испољаваће се у мноштву облика и праваца дјеловања. Поред дејства на унутрашњем плану, унутар једне државе, долази до изражајаи међународни тероризам. Појава тероризма је везана за период послије пада феудалног друштвеног уређења и слома отоманског царства, а кулминацију као политички феномен доживио је у двадесетом вијеку.

[245] Др Драган Јаковљевић: Етика (Огледи из примијењене етике), ЦИД, Подгорица, 1999, стр. 11. и 12.

Тероризам у међународним размјерама узрокују економски и политички фактори, али и радикалне идеје појединих кругова сиро-машног свијета и заговорника стварања империјалног господарења у свијету на основама религије. Ту се првенствено мисли на исламски фундаментализам, који се дефинише као тежња исламског свијета да се поврати исламу и шеријату. Такве идеје се могу остварити мирним и насилним путем. У примјени насилних средстава у знатној мјери је заступљен међународни тероризам.

Исламски терористи се настоје реванширати великим силама и осталим земљама гдје је угрожен ислам извођењем терористичких акција и стварањем страха и насиља. Заговорници исламског фундаментализма од самог почетка апелују на вјернике да се врате изворима "чистог ислама" из седмог вијека, са крајњим циљем да се изгради "велика исламска држава" са теократским обликом владавине. Проповиједа се свети рат (џихад) против свих који не прихватају законе ислама. Своју кулминацију исламски фундаментализам је доживио извођењем исламске револуције у Ирану 1979. године и завођењем теократског облика владавине.

Терористичке организације дјелују у већем броју земаља, међу којима се истичу: Египат, Иран, Либан, Авганистан, Чеченија, Пакистан, Шпанија и Ирска, те у још неким земљама које пружају уточиште, штите и оправдавају тероризам.

Најжешћи терористички напади извршени су на америчку амбасаду у Најробију (Кенија) 1998. године, Ријад (новембра 1995) и Дахран (јун 1996), затим напад на египатског предсједника Мубарака у Етиопији (јун 1998) и најновији напад на Вашингтон и Њујорк у септембру 1991. године, а припадници неких исламских организација узели су учешће у рату у БиХ 1992-1995. године и на Косову. Осама Бин Ладен је основао Ал-Каиду 1990. године као интернационалну радикалну терористичку исламску организацију која је починила бројне акције, чије су посљедице велики број жртава и огромна материјална разарања. Свијет се суочио с борбом против тероризма која ће бити тешка и дуготрајна. Прво се морају сагледати корijени и узроци тероризма па тек онда предузети организоване мјере и акције на његовом сузбијању. Брзоплети потези, војне интервенције и исхитрене акције нису увијек најбоље нити једино средство у борби против тероризма.

И сиромаштво се може посматрати са етичког аспекта. Оно представља начин постојања обесправљених људских бића на ивици егзистенције, у крајњој биједи и неимаштини. Сиромашни су изложени слабој исхрани, болести, високој стопи смртности одојчади и краткоћи живота, неписмености, загађеној околини, незапослености, ниским хигијенским стандардима и немогућностима да обезбиједе

примарне биолошке потребе за храном, одјећом, обућом и склоништем. Уједињене нације указују на неподношљиве услове у којима се налазе сиромашни, јер 1. 2 милијарде људи или 23% свјетског становништва живи у апсолутној биједи и сиромаштву. На другој страни, богате земље и појединци посједују огромно богатство, које се стално увећава и вишеструко надмашује потребе својих власника. Једном праведном и људском прерасподјелом богатства могло би да се ријеши сиромаштво на планети, а да се не угрози основно благостање богатих, чиме би се обесправљене масе заштитиле од глади, биједе, болести и прераног умирања.[246]

Прихват и смјештај избјеглица у свијету узима драстичне размјере. Ратна разарања и пустошне стихије остављају велики број становништва под ведрим небом, без крова над главом. Са мало више алтруизма и солидарности, потом политичког слуха развијене земље би могле да испуне моралну обавезу према 15 милиона избјеглица које су без икаквог смјештаја.

Грађанска непослушност није покушај притиска на већину, већ настојање да се обавијести већина или шира јавност, парламентарно тијело или неки други орган на одлуке које су несмотрено донесене, да се оне поново провјере и да се нека значајна питања, која су била препуштена администрацији, поново размотре.[247]

Према мишљењу др Драгана Јаковљевића, који дубински расвјетљава проблеме примијењене етике, важно је кренути од еволутивно-нормативног, затим се врши аналитичко-теоријско осмишљење, а у завршној фази долази операционално-апликативно уопштавање. Читав поступак истраживања у примијењеној етици своди се на дескрипцију стања поводом којих искрсавају моралне дилеме, затим се на бази израђеног истраживања креће на систематско разматрање циљева и вриједности смисленог и морално валидног поступања и на крају се прелази на социјални аранжман подстицање и санкционисање да би се створили мотиви за даље поступање према важећим правилима и мјерилима. У читавом овом процесу незаобилазна је и друштвено-политичка акција према пројектованим циљевима и стварање потребних услова за њихово реализовање.[248]

Увиђајући важност и значај примијењене етике, њену сложеност у савременим условима живљења, нужно је размишљати о заснивању једне специфичне опште филозофије морала или, у ширем смислу схваћено, неопходно је да се формира нови поглед на свијет у смислу "екофилозофије". Морални разлози могу бити другачији од постојећих

[246] Питер Сингер: Практична етика, Signature, Београд, 2000, стр. 219-248.
[247] Исто, стр. 304-309.
[248] Др Драган Јаковљевић: Етика (Огледи из примијењене етике), ЦИД, Подгорица, 1999, стр. 15. и 16.

обичајних и правних норми па је изузетно важно да се разграничи оно што је дозвољено од оног што треба да буде дозвољено.[249] Од колике је важности етичка проблематика, илуструје чињеница да је у Француској 1983. године створен консултативни комитет за "проблеме у области биологије, медицине и здравља", а сличне асоцијације су формиране и у осталим дијеловима свијета.

30. Еколошка, медицинска и пословна етика пред изазовом времена

Еколошка етика је у самом центру пажње данашњег свијета и подразумијева човјеков исправан однос према целокупној природи и заштити животне околине, пажљиву етичку процјену научно-техничких ризика, поштовање права нељудских живих бића и нерођених покољења и предузимање акција да се планета и човјечанство спаси од неслућених опасности које се јављају нарушавањем еколошке равнотеже. Она је израз потреба да се хуманизује и заштити природа као услов опстанка човјека и осталих живих бића и да се сачува планета коју смо "посудили од својих потомака".

Еколошки проблем нас освјешћује и упозорава да је нужан људски однос према природи и техничко-индустријској цивилизацији, јер стално усавршавање техничких могућности може бити погубно за људски живот, енормно се уништава здрава животна средина, прекомјерно се троше сировине и кулминацију достиже развој и употреба средстава за масовно уништавање људи и материјалних добара.

Грej опомиње, као и многи други теоретичари, "да се безусловно животиње заштите од патње."[250]

Брајан Нортон нас подсјећа да права будућих нараштаја могу имати значај за етику човјекове околине ако су она свим будућим члановима друштва под једнаким условима прописана, или да се јасно прецизира која ће права посједовати било које индивидуе које ће у будућности постојати.

Rajnhart Mauer напомиње да је нужно рашчистито да ли се за еколошком етиком трага у правцу проширеног утилитаризма, или проширене одговорности, или у смислу ума који опажа природу. Еколошка етика је, по мишљењу Емануела Левинаса и других савремених филозофа, битан услов човјекове егзистенције и начин да се сачува

[249] Др Јован Бабић: Морал и наше време, Просвета, Београд, 1998, стр. 306.
[250] J. Chimpman Gray: The Nature and Saurces of the Law, end ed, Boston, Beacon Press, 1963, p. 43

здрава животна средина и спаси човјек и биљни и животињски свијет, једном ријечју, да се обезбиједи даљи живот на Земљи. Пробуђена је еколошка свијест кроз бројне покрете, организације, комитете, групе и путем научних студија и публикација. Битка са научно-технолошким процесом и његовом злоупотребом је отпочела па еколошко јавно мњење, стручни тимови из области екологије, еколошка политика пословних фирми, националне владе и међународне еколошке организације – морају одлучније да наступају, јер пропусти могу да доведу до кобних посљедица. Нужно је да се крене од антропоцентричне ка еколошкој етици и развијају еколошка свијест и дјеловање. Човјечанство мора да се чува од великих аморалних заблуда, јер индивидуалне слободе и демократска права су празна реторика и плашт за доминацију силе и моћи. У свијету свакодневно трају ратови, врши се убијање, терор, угњетавање и насиље, постоји тежња за све већим профитом па је у први план искрсло "супротстављање самоубилачком нарушавању свеколиког човековог света" (Милан М. Мишковић).

Врхунске медицинске установе у савременом свијету увеле су праксу и увелико врше трансплантацију органа човјечјег тијела. Захваљујући напретку у лијечењу и медицинској техници, многи болесници који су били отписани и осуђени на дуготрајно боловање и прерану смрт спасени су и нормално живе и раде. Савремена медицина је омогућила да се успјешно пресађују бубрези, рожњаче, дијелови коже, а чине се напори да се то учини са више успјеха и са неким другим виталним органима (јетра, слезена, срце); можда ће ускоро услиједити нови поступци пресађивања којима ће се побиједити неке, за сада, неизљечиве болести. Многе земље у свијету донијеле су законске прописе и регулисале услове под којим се органи за пресађивање могу узимати са живих особа и оних који су страдали у разним несрећама или умрли.

Етичка проблематика у вези са пресађивањем органа односи се на трансплантацију органа који се узимају са живих особа, затим оних који се у поступку трансплантације узимају са лешева. Није дозвољено експериментисање на лицима затвореницима и ратним заробљеницима, јер ситуација у којој се налазе такве особе може бити изнуђена притисцима и уцјенама.

Вјештачко осјемењавање је, по др Јовану Марићу, терапеутски поступак новијег датума којим се лијечи стерилитет и стиче жељено родитељство. Постоји хомологан и хетерологан начин вјештачког осемењавања. Код хомологне инсеминације оплодња се врши одређеном техником и при томе се користи сперма законског мужа, док се код хетерологне инсеминације оплодње удате жене врши спермом непознатог даваоца. Досадашња пракса потврђује да је лијечење брачног стерилитета бољи и раширенији начин од усвајања дјетета.

Постоје бројне предности и низ позитивних карактеристика хетерологне инсеминације, али су евидентне и негативне импликације и приговори који се односе на допуштање мужа уз писмену сагласност, јер касније могу да се јаве компликације и антипатија према дјетету, па чак и жени. У многим земљама судови уважавањем вјештачког осјемењавања дају мужу сагласност за развод брака па искрсава проблем правне природе. У случају да се деси развод брака, поставља се питање чије је дијете и ко преузима обавезу родитељства и издржавања. Могући су проблеми етичко-генетске природе, затим дијете сазнаје да му отац није лице којег он уважава за оца, већ неко други и вуче га жеља да упозна биолошког оца.

Код мајке се јавља жеља да упозна правог оца свога дјетета и чини јој се да би са том особом могла да има сањаног потомка. Поставља се питање даваоца сперме, а неки теоретичари износе да се вјештачким осјемењавањем развија егоизам жене. Вјештачко осјемењавање може да се изврши уколико се задовоље захтјеви и предуслови "са медицинског, психолошког, правног и етичког аспекта..."[251]

Остају етичке и друге дилеме кад је у питању сурогат мајка и код брачног пара који добија дијете, као и код испоручиоца који се опредијелио за вјештачку оплодњу у корист других особа. Свакако, нису искључене трауме, стресови и емоционалне реакције.

У медицинској терминологији вјештачки прекид трудноће код жена назива се побачај или абортус. Здравствени радници износе да је побачај са биолошко-медицинског, психичког и социјалног аспекта штетан, али дјелотворна контрацептивна средства омогућују да се жена заштити и да испољи своју женственост. Упркос напретку медицине и појави савремених контрацептивних средстава, дешавају се нежељене трудноће и оне су велики проблем за медицинску праксу и здравље жене.[252] Абортус је доста честа појава у друштву од које највише страда трудница која не жели да рађа и има потомство. Међутим, и код нас и у свијету либерализован је став према абортусу и он је под одређеним околностима и стручним љекарским надзором дозвољен. Постоје етичке индикације и кримогене у ситуацијама кад се зачеће остварује насилним и принудним путем или радоскрвњењем (инцест). Црква и многе религиозне организације су против легализације абортуса и сматрају да у тренутку оплодње настаје живо биће и да његово убиство представља велики и неопростиви гријех. Тенденције су да се абортус даље либерализује код нас и у свијету и покушава се наћи компромисно рјешење и средњи пут који би задовољили оне са либералним схватањем абортуса, као и његове љуте

[251] Др Јован Марић: Медицинска етика, Вагех, Београд, 1999, стр. 191.
[252] Др Димитрије П. Миловановић: Медицинска етика, Научна књига, Београд, 1992, стр. 210.

противнике. Новији успјеси лијечења и напредак фармацеутске индустрије омогућиће ефикаснију заштиту жене од нежељене трудноће.

Еутаназија је један од најсложенијих медицинских, етичких и правних проблема са којим се су срећу здравствени радници, тешки болесници на граници живота и смрти, чланови породице и ближа родбина обољелог, затим друштво у цјелини. Ријеч еутаназија је грчког поријекла и значи гашење живота без болова, односно убиство из милосрђа или помоћ болеснику који је неизљечив да умре без несношљивих мука и да се прекине агонија таквих особа под медицинским апаратима и скоро бесвјесно стање у коме се налазе. Ова потпомогнута смрт се настоји оправдати хуманим разлозима, премда је свако лишавање живота у законодавству сваке земље једно од најтежих кривичних дјела и велика филозофска, посебно етичка дилема. Они који су за или против еутаназије разилазе се у ставовима према еутаназији са филозофског, религиозног, медицинског, хуманистичког, правног и социјалног становништва.[253] Активна еутаназија је забрањена у свим земљама, а непримјењивање свих метода лијечења у случајевима пасивне еутаназије и изазивање смрти таквим поступком је такође нехумано и забрањено. Има захтјева да се еутаназија легализује, што је недавно учињено у Холандији. У филозофском смислу може се поставити питање шта је живот на граници живота и смрти?

Етичка начела забрањују свако убиство па и еутаназију којом се безнадежни болесник лишава живота, и налажу да здравствени радници ублаже њихове физичке и психичке патње и да се боре за људски живот свим средствима и достигнућима савремене медицине.

Најузвишенији етички принцип је борба за људски живот од његовог зачетка до природног окончања.

Теоријско-етички проблеми у вези са еутаназијом односе се на ставове које савремена цивилизација има према појмовима живота и смрти, односно у прихватању и поштовању апсолутне вриједности живота или квалитета живљења достојна човјека.[254] Етичка и правна дилема око еутаназије остаје кад су посриједи дјеца рођена са драстичним аномалијама, наказношћу и доживотном инвалидношћу и дефектношћу и чији бесмисао живота често увиђају и њихови родитељи.

За сада не постоје поуздани критеријуми на основу којих се може донијети став да је смрт дефинитивно наступила и када почиње процес умирања. Неопходно је да се прецизније регулише када и у којим

[253] Др Димитрије П. Миловановић. Медицинска етика, Научна књига, Београд, 1992, стр. 202.
[254] Др Јован Марић: Медицинска етика, Вагех, Београд, 199, стр. 258.

ситуацијама овај процес улази у своју иреверзибилну фазу да се може констатовати да је живот престао.[255] Медицинска етика и право све више се позивају на поштовање аутономије пацијената, што усложњава проблеме и питања везана за еутаназију.

Поред права на живот, човјек има право и на достојанствену смрт. Још нема изграђених и објективизираних норматива и кодекса којима се утврђује до које мјере се могу поштовати права пацијената и његова одлука о настављању неподношљивог живота или храбро опредјељење за смрт која значи прекид свих мука и патњи, али се и том приликом мора водити рачуна да се не повриједе друге етичке норме и правне дужности.

Хаим Перелман, имајући у виду сву комплексност проблема еутаназије, констатује: "Када је реч о еутаназији, у циљу да се скрате патње неизлечивог болесника, нико, чини ми се, нема право да усвоји очајничко решење и да хотимице проузрокује смрт болесника. Но, веома је тешко, чак бих рекао морално немогуће, да се лекару одбије право да учини све што може да би ублажио патње неподношљиве за болесника и његову околину, и да пропише умирућа средства, чак и ако она штетно дјелују на организам."[256]

Еутаназија као убиство из милосрдних побуда у многим законодавствима свијета квалификује се као убиство са олакшавајућим околностима. Све више долази до изражаја потреба да се еутаназија морално и правно досљедније регулише да би се избјегле недоумице, ризици и увела одговорност свих субјеката који одлучују о еутаназији. Др Алфред Шерко се изјашњава против еутаназије, јер сматра да постоји могућност да се пронађе лијек против неизљечиве болести.

Недавно је у Холандији легализована еутаназија, јер убједљива већина грађана сматра да држава нема право да се мијеша у тако лично ствари као што су живот и смрт. На овакав корак парламент се одлучио због страшних призора на смрт осуђених који попут трзаве биомасе вегетирају на апаратима и безнадежно очекују крај.

Нови закон о еутаназији је лијеп примјер либералног мишљења, али постоји огроман ризик од злоупотребе и занемаривања вриједности живота. Симпатије према еутаназији имају велико упориште у широким народним масама па лекари који нису спремни да пруже еутаназију долазе у неугодне и чак презриве ситуације.

Из овог се може закључити да се жели раскинути са традиционалним формама мишљења и брже уклапати у тренд нових кретања и

[255] Др Предраг Каличанин; Медицинска етика и медицинско право, Институт за ментално здравље, Земун, 1999, стр. 53.

[256] Хаим Перелман: Право, морал и филозофија, Нолит, Београд, 1983, стр. 196.

схватања живота: "Но, Холанђани су, бива, заљубљени и рушење табуа. Легализовали су абортус, проституцију, трговину хашишом и бракове хомосексуалаца. Сада су срушили задње баријере пред еутаназијом. Други Европљани, опет нису још дотле дошли."[257]

Често социјални услови имају утицај на одлуку да се прихвати еутаназија: "Жеља за смрћу је у Низоземској још више но у Њемачкој повезана са условима у којима стари морају живјети. Домови, који су попут станица за изолацију, дају крила свеопштој вољи за умирањем".[258]

У Холандији љекари су практично добили дозволу за убијање, а сљедеће спуштање законског прага биће смртоносна пилула за свакога. Да ли је достојанствена и безболна смрт побједа хуманизма или увод у незаконите радње када се скоро свака тешка болест проглашава неизљечивом и препушта другима да одлучују о животу или смрти пацијента? У оваквим условима живот губи свој прави смисао и човјек се своди на пасивно ишчекивање смрти као спасоносног рјешења и јединог излаза из стања које је на граници живота и смрти.

Можда би излаз требало да се тражи у домовима за лијечење болесних и старих особа, хоспицијумима и сличним установама, јер сваки тренутак за оне који воле живот је "благослов што још живе".

Експерименти су вршени на човјеку током читаве историје, стари су колико и сама медицина. Чувени француски научник Барик разликује експерименте на човјеку који се врше у терапијске и биолошке сврхе и одлучно је устао против експеримената на људима. По његовом мишљењу експериментисање на човјеку отвара бројне опасности и постоји могућности да се оно злоупотријеби и изазове нежељене па чак и трагичне посљедице.

На свјетској сцени је ступила у дејство биолошки темпирана бомба. Ради се о процесу и технологији рекомбинантне ДНК, односно о клонирању гена. Прво је клонирана овца Доли која је до сада избјегла болести типичне за обољење оваца. Користећи средства и просторије универзитета Масачустес у Амхерсту, научници Џејмс Роби и Хозе Сибели креирали су људски клон. За овај процес клонирања искористили су ћелије Сибелијеве ноге и образе. Једна од Сибелијевих ћелија спојила се са јајном ћелијом, која се потом понашала као да је оплођена и ћелије су почеле да се дијеле. Мајкл Вест је изјавио да је људски клон уништен у 32. ћелијској фази да би се направила пауза и добило одобрење етичара и законодаваца прије него што се крене у даља истраживања и експерименте. Сљедећи корак који се очекује је

[257] Der Spiegel, Nr. 21, von 21. 05. 2001. Seite, 168.

[258] Der Spiegel: gleich, Seite 168.

директно клонирање одраслог човјека, без процеса раста и тренутни трансфер меморије и личности, каже оснивач Међународне раелијанске цркве новинар Клод Ворилхон Раел. Јан Вилмут, човјек који је створио Доли, назива то "опасним и неодговорним", а Свјетска здравствена организација каже да је то "етички неприхватљиво и суп-ротно људском интегритету и моралу". Клонирање је стављено ван закона у великом броју земаља. Недавно су Јапан и Аустралија донијели закон о забрани било каквог клонирања.

Француско јавно мњење је против клонирања. Њемачки политичари се жестоко противе клонирању и изјављују да је то "стање на врху клизавог бријега". Ватикан је такође против клонирања и упозорио је италијанског научника Антинорија да "никоме не треба дозволити да чини зло, чак и са најбољим намерама". У Британији је почетком прошле године усвојен закон којим се предлаже клонирање за терапеутске потребе, а креирање потпуно формираног клонираног ембриона стављено је ван снаге. Хуманитарне организације, нарочито у Америци, нису много урадиле на спречавању клонирања.

Неки научници и хуманисти наводе да би се залагали за људска права оних ембриона који би се имплементирали у материцу мајке и почели да се развијају. Има мишљења да би се клонирањем у терапеутске сврхе побиједиле тешке болести, какве су Алцхајмерова болест, сљепило, дијабетес, опекотине, мултиплекс склероза, неплодност, побољшало стање у трансплантационој хирургији стварањем замјене за нерве и органе.

Неки иду тако далеко да у клонирању виде остварење вјечног живота или преузимање улоге Бога. Клонирањем се у почетку тежило за стварањем трансгенеричних животиња, а стварање генетских копија или репродуктивно клонирање етички је било неприхватљиво. Присутна су мишљења да човјечанство под плаштом напретка може бити уништено стварањем чудовишта и генетских опасних особа, те таквих клонова који ће запријетити да униште живот и планету. Код клонирања се мора водити рачуна о разлици између терапеутског и репродуктивног, које подразумијева клонирање комплетног човјека. За сада се настоји легализовати клонирање у терапеутске сврхе. Са етичке тачке гледишта, нужно је имати у виду достојанство људског живота кад се размишља о клонирању, а религија се залаже за светост човјековог живота. Гарднер износи да добијени клон неће представљати оно што смо очекивали и то ће бити застрашујуће.

Питер Гарет, један од руководилаца Лајфа, изјавио је да је клонирање људождерство и да се свим силама треба борити против овог зла и немани као и против "штампања дјеце" које ће бити омогућено. Карл Фридрих Г. даје суд о етичкој димензији клонирања на сљедећи начин: "Сажимајући ваља утврдити да се једна

дефинитивна етичка процена клонирања дâ спровести увек једино у односу на одређене сврхе. Чињеничке поставке сврхе и избора средстава подлежу промени која бива средствима кроз научни напредак."[259]

Етички проблеми који потичу од пројекта хумани геном односе се на његову правилну употребу. Ново средство има велику моћ и значај па је нужно да се на вријеме размотре његова етичка, правна и социјална питања, док се програм налази у почетној фази развоја.[260]

Свијет ће постепено прихватити клонирање и навикавати се на клонове, само је изузетно важно да се ова област регулише да би се спријечили непредвидљиви токови и негативне посљедице и трендови. Етичко и правно регулисање ове материје заслужује посебну пажњу и императивни захтјев.

Капитализам је унио нова правила игре у пословну сферу у савременом свијету са нагласком на остваривању све већег профита, чиме се повећава искоришћавање радника, који долазе у све тежи положај. Романтични занос радничке класе да ће остварити своја права у социјализму доживио је тотални крах. Социјализам је као свјетски процес претрпио сломи и као реформисани и спорадични покрет задржао се у ријетким земљама. Насупрот добровољности, у капиталистичком свијету постоји законска регулација која не допушта слободу и чије важење није произвољно, већ јасно и децидирано се захтијева одговорност у свим областима пословне активности. Пословна етика у таквим условима слиједи логику и правила капитала и заснована је на класним основама и тржишним законитостима. У међународном бизнису нема јасних и прецизних правних нормирања, све се одвија по законима понуде и потражње и добрих пословних обичаја. Национална законодавства су хетерогена, неприлагођена економским кретањима робе и капитала, са многим баријерама и специфичностима и све то ствара проблеме на подручју пословне етике. На Западу је изражена тежња за унификацијом у међународним пословним односима, што има позитивна и негативна обиљежја. Бизниска етика има за основу добре пословен обичаје о односе понуде и потражње, те слиједи логику кретања капитала на тржишту.

Етика нас учи да исказујемо поштовање према животу свих оних који имају вољу за животом, као што је и ми посједујемо према сопстевеном.

[259] Др Драган Јаковљевић. Етика (Огледи из примијењене етике), ЦИД, Подгорица, 1999, стр. 190.

[260] Др Предраг Каличанин: Медицинска етика и медицинско право, Институт за ментално здравље, Земун, 1999, стр. 271-272.

Свијест налијеже човјеку да буде прво човјек, а тек онда појединац, да његује и поштује правду више него закон и да прво прихвата и чини оно што сматра исправним. Зато Ерих Фром у своме дјелу **Етика и психоанализа** подвлачи: "Човек не може проживети свој живот понављајући узоре врсте; управо га он сам као појединац мора проживети. Човек је једина животиња која може да се нађути, да буде нерасположена, да се осјећа избаченим из раја". Фернандо Саватер умијеће живљења, односно умјетност, зависно шта се више воли, назива етиком.[261]

31. Етички проблеми и изазови

Један број теоретичара разматрају етику у оквиру аксиологије, што оставља одређене проблеме, недоумице и недоречености. Дискутабилан је њен статус који се односи на дисциплину која се бави вриједностима, премда неки погледи и одређења могу да упућују и на овај аспект етичке проблематике. Наука и филозофија полазе од заједничког става да вриједности производе требање. Од најстаријих времена до наших дана увијек се у етичкој теорији настојало да се на немишљеној претпоставци изгради чврста и непротиврјечна структура етичких учења, стамених појмова и категорија у којима би се путем теоријског разматрања у контемплативном смислу схватао однос између битка и требања, и то на начин прелажења требања у битак, истиче др М. Перовић.

Стална је загонетка како оно треба може да постане конкретно јесте у постојећим друштвеним односима. Чињено је то на разне на-чине. Незаобилазан је покушај да се одређени идеали, вриједности, крунске идеје и неке друге узвишене категорије уведу у живот. Оваква усмјерења нису доводила до очекиваних рјешења и резултата. Ако на досљеднијим основама свестраније посматрамо пројект етичког проблема, онда стижемо до таквих ситуација у којима долази до сламања етичког проблема у његовој бити и то се одвија путем трансцендирања бити саме етике, што је евидентна појава новог времена. Код Хегела се етика укида у његовој идеји објективног духа и одатле почиње прво сламање етичке бити. Слична позиција је и код Маркса у настојању да се превлада филозофија, а тиме се врши превладавање и етичког феномена.[262]

Хајдегер у анализи сложене структуре ту-бића, која се одвија путем феномена свијести, бриге, тежње ка смрти – обухвата ову

[261] Фернандо Саватер: Амадорова етика, Геопоетика, Београд, 1999, стр. 22.

[262] Зборник Матице српске за друштвене науке, Нови Сад, 1993, стр. 120.

проблематику. Поменута анализа се врши на неаутентичан и неизворан начин у смислу Хајдегерових дубоких и свестраних увида, а апсолутна становишта његове филозофије зачињу се у питањима: "Говори ли то душа", "говори ли то свет", "говори ли то Бог"? [263]

Моралисти би имали пуно право да поставе питање одговорности Хајдегера за подстицај и учинке његове филозофије, као и за његове личне ставове и убјеђења у једном изазовном и тешком времену. Међутим, треба разликовати политички ангажман од филозофског и научног и схватити га као "посредован однос између политике као технике", гдје мислиоци не могу много да утичу на политичка збивања и одлуке властодржаца, нарочито у тоталитарним системима.

Изражено је мноштво приступа, неслагања, уопштавања и сумњи, а неки аутори се дистанцирају од одређених гледишта или исказују резерву према њима када је у питању статус етике у домену аксиологије и сама суштина аксиолошког проблема у различитим концепцијама разматрања. Имајући у виду различите приступе, погледе и опредјељења, домете и слабости појединих теорија и филозофских концепција, ипак се може констатовати да је аксио-логија од Лоцеа до Шелера и Хартмана била прожета и метафизичким карактеристикама.

Постоје разнолики етички проблеми од појаве етике па до њеног ововременог прерастања у питање смисла опстанка планете и човјека, односно природе и човјечанства. Њихово уочавање, разматрање, разумијевање и дефинисање довело је до многобројних приступа, слагања и разилажења теоретичара и стручних тимова из ове области око природе, смисла, значења, мјеста и третмана етичког феномена у конкретним друштвеним односима са аспекта филозофског и научног поимања. Неоспорне су тврдње да су теорија и пракса етичког вишеструко сложене и изузетно значајне за појединца, друштво, човјечанство, а појам етичког може се сагледати и у космичким размјерама. Овдје ћемо истаћи, тачније назначити најважнија питања и проблеме са којима се етика сусретала јуче, данас и која је очекују у времену које долази, тј. у будућности о којој постоје контроверзна, противрјечна размишљања, наде и очекивања у којима се све више губе оптимистички тонови и мјесто уступа скепси и песимистичким и апокалиптичним предвиђањима. Биће захваћена проблематика опште, теолошке, класичне, нормативне, метаетике и савремене етике. Поменуће се, тачније речено назначити, питања теоретске, практичне, односно примијењене етике која се актуелизују на почетку новог миленијума и стављају човјечанство пред нове дилеме и изазове.

[263] Др Драгана Кандић-Дулић. Увод у филозофију, Завод за издавање уџбеника и наставна средства, Београд, 1995, стр 200.

У оквиру филозофске проблематике етика има посебно мјесто и њени основни проблеми се налазе у самом центру збивања, затим човјеково морално дјеловање и суђења, коријени моралности у друштвеним односима, утицај етике на политику и њихово дејство на сложени ентитет друштва и принципе његовог функционисања, као и бројна друга питања везана за етичку проблематику у ширем смислу. Наводиће се опште карактеристике и маркирати суштина проблема који су изражени у оквиру цјелокупног етичког учења.[264] Свако сазнање, у било којој области људског духа па и на етичком плану, може нам пружити тренутке угоде, радости и полета духа, али и разочарења, осјећање немоћи и сумње у оправданост испитивања комплексних филозофских феномена. Плодови сваког сазнања су горки, јер захтијевају мукотрпно трагање, систематично истраживање, жртве и одрицање. Међутим, драж стварања неодољиво привлачи и омогућује филозофу, научнику и умјетнику да побиједи све тешкоће и искушења и стигне до циља.

Истраживати и стварати значи ићи уз несагледиву узбрдицу, "веслати уз воду" и ронити у неслућене дубине језера, мора или океана.

Пошто су вриједности и невриједности у самом центру етичке аксиолошке проблематике, а самим тим њихово сазнање и дефинисање омогућује да јасније сагледамо животне загонетке, дубину провалије пред којом стојимо, горчину, препреке, мукотрпне путеве људског духа, замке у које можемо упасти и тежине одлука које треба да доносимо.

Етичко сазнање може да пружа највећу свјетлост и радост, а није искључено да се може доћи до бола и резигнације, јер се у њему разоткривају вриједност и смисао живота, али и широко отварају врата за гријех, ризик, обману и свакојака зла.

Постоји смртна туга у разликовању оног што је вриједно и оног што је лишено вриједности.[265]

Етика у свом средишњем значењу у филозофском домену односи се на размишљање о настанку, дјеловању и разоткривању оног што је исправно од оног што је неисправно, питању гријеха и кривице, поступку разликовања и вредновања понашања, суђења и дјеловања, затим су важне још неке категорије које су везане за оцјене и тражење смисла етичког сазнања. Филозофија морала настоји да разоткрије свијест и буде њен пратилац и критичар у друштвеним односима и пошто открива смисао и вриједности, етика се може, у извјесном смислу, означити као аксиологија или се бар разматрати у оквиру

[264] Encyclopedia of Ethics, Susan Neiburg Terkel, Consulting Editor, R. Shannon Duval, Editor, New York, 1999, p. 80-81.

[265] Николај Берђејев: О човјековом позвању, Zepter, Београд, 2000, стр. 20.

аксиологије. Са етичког становишта обухвата се све што је везано за слободу човјека и са те разине врше се анализе, оцјене, разликовања и доносе уопштавајући судови.

Као филозофска дисциплина, етика нам непрестано пружа велико богатство и разноврсност филозофског сазнања, указује на неслућене дубине и границе докле сеже и уздиже се до висина гдје је немоћна наука, али заостаје пред неким тајнама и питањима и показује се немоћном да их разријеши. Само као духовно и свјесно биће човјек је у стању да види и оцјењује шта је истинито, добро и лијепо.

Филозофија и етика од свог настанка желе да сазнају тајну људског постојања, одакле је стигао и куда иде човјек, у чему је смисао његовог понашања и дјеловања у друштву и држави.

Вриједности произлазе из онтолошке суштине бића, егзистирају као објективно дате и јављају се као идеалне појаве, док субјективно схваћене означавају доживљај у којем пресудан значај имају емоције.

Поред вриједности постоје и невриједности које имају исту природу као и вриједности па настоје да се остваре и, у извјесном смислу, сврставају се у нереализоване вриједности.

Постоји добро као врховна вриједност коју је тешко дефинисати, али се најчешће схвата као постојање свијета, и ниже вриједности које видно утичу на људски живот. Невриједности су супротност вриједностима и означавају оно што се веже за зло, неправду, неистину, гријехе, преступе и смрт.

У етици је незаобилазно учење о добру и злу, односно о оном шта је исправно, а шта неисправно са аспекта интерперсоналних односа и односа појединца према друштву. По теолошким погледима и добро и зло се налазе у божјој руци и зависе од њега. Намеће се закључак да је зло неминовно да би се постигли циљеви добра, његове манифестације и утицај у друштвеним односима.[266]

Код разумијевања добра у облицима његовог испољавања појављују се парадоксалне ситуације. Нормално је да је стална људска тежња усмјерена на постизање добра које није коначна онтолошка остварености и моћ. Првим гријехом, по теолошком тумачењу, започиње етика и падом у гријех човјек не постоје понижено, пропало и одбачено биће, већ му то омогућује узвишен положај па су прародитељски гријех и изгон из раја допринијели да се човјек непрестано врти у орбити добра и зла са могућностима да се нађе на једној и другој страни или боље речено, путеви добра и зла су свуда око човјека. Наша мисао изражава стално настојање за одрицањем зла и свих његових појавних облика или бар настојање да се оно прихвати у

[266] Mel Thompson: Phiolosophy of Religion: London, 1997, p. 224-228.

што позитивнијем виду да би се смањиле људске муке, тешкоће и страдања. Зло је негативно и кад се своди на небиће и релације и форме гдје се пориче његова моћ и утицај у свијету. Позитивна страна зла се изражава у изазивању највеће стваралачке снаге добра и свих његових прихватљивих остварења, токова и настојања који омогућују постизање среће и хуманије односе међу људима. Човјек је непрестано изложен страху пред Богом и самим собом, пред сопственом провалијом унутрашњег небића и многим другим загонеткама постајања и неизвјесношћу шта ће се на крају десити са њим. Умни владика Николај Велимировић у **Мислима о добру и злу** износи: "Доброта је дальновида и види најдаље узроке. Злоба и тица виде, да је потребан облак, да би пала киша. Доброта види, да је потребан Бог, да би пала киша. Злоба и магарац виде, да је потребно ђубре, да би растао кукуруз. Доброта види да је потребан Бог да би растао кукуруз."[267]

Људски трагизам, а тиме и етички, састоји се у томе што добро не може да побиједи зло у непрекидној борби добра и зла и што се свјесно или несвјесно налазимо час на страни добра, час на страни зла и тај зачарани круг је вјечни извор човјекове немоћи, несреће, неспоразума, посртања и трагичних збивања.

Нешто прије почетка рата на нашим просторима извршио је самоубиство чувени народни травар и исцјелитељ Јово Мијатовић са Романије. Оставио је поруку да је апсурдно живјети у свијету гдје више нема срамоте, грехоте, стида, љубави и милости. Људи су постали страни једни другима, гладни бездушници, опасне звијери па је погажено све што је људско и човјек никад није био даље од човјека.

Нестао је морал наших баба и дједова и са њим многи добри народни обичаји, који су чинили драж живљења и гријали срце и душу. Човјек је остављен, изгубљен и кажњен да безглаво јури за приземним и пролазним вриједностима газећи све пред собом.

Пред налетом стихије савремености и многих непредвидивих кретања село полако умире, гасе се огњишта мудрости и нестаје народно благо од непроцјењиве вриједности. Тако ишчезавају традиционални морал, патријархална култура и многи обичаји по којима смо били препознатљиви и цијењени.

И поред негативних кретања у савременом свијету још постоје љубав, нада и вјера у живот, у човјека, посебно ближњега свога и у божанско спасење. Савремени човјек изражава сумњу, цинизам, неутрализам према многим освједоченим ранијим и садашњим вриједностима и идеалима.

[267] Владика Николај: Мисли о добру и злу (извор), БИГЗ, Београд, 1996, стр. 348.

Наше народно благо и освједочене вриједности морамо чувати и његовати. Слично Јапанцима нужно је да његујемо спој традиције са савременошћу и сачувамо своју културу и идентитет пред жрвњем глобализације и империјалних претензија, прије свега, САД и њених сателита. Морал наш насушни налази се на искушењима времена па је императив нашег постојања да заштитимо његове истинске вриједности које омогућују нашу особеност и опстанак на прадједовским огњиштима.

И у савременом моралу афирмисале су се поједине цивилизацијске вриједности које до изражаја долазе у развоју демократије, људских права и слобода, културној размјени и доприносе напретку човјечанства. Међутим, савремена етика мора да се залаже за принцип одговорности и да одстрани све израженије тенденције злоупотребе и цинизма. Морал упркос негативностима и оспоравању, ипак постоји, али не онај који је потребан и какав бисмо очекивали, већ нека симбиоза старог и новог морала са неповољним токовима даљих кретања.

По одредбама филозофије морала и научном сагледавању, добро је универзална вриједност, а његова конкретизација је морално добро, односно оно што је исправно у односима у друштву. Најузвишенији смисао добра најчешће се наводи да је садржан у постојању свијета и човјека. Зло се појављује као супротност добру и у свом врхунском облику означава нестанак свијета.[268] Морално зло се састоји у свођењу највиших форми зла на конкретније форме, тачније на оно што је неисправно у односима међу људима и појединца према друштву.

Прави смисао људског живота лежи у стваралаштву, а не у пасивном и једностраном покоравању нормама и принципима. Проблем зла и злих на филозофском, етичком, теолошком и стваралачком плану много је намучио велике мислиоце, какви су: Достојевски, Гете, Беме, Толстој, Шекспир, затим неке гностичаре, конфуционисте и бројне друге ствараоце у историји човјечанства. Зло постоји напоредо са добрим, али у томе није дубина и тежина проблема, већ се проблем састоји у правдању добра и добрих пред лицем зла и злих. Кад је у питању Бог, може се рећи да он не зависи ни од добра ни од зла и представља добро у апсолутном смислу и свако божанство означава једну врсту наддобра. Неопходно је да се ствара етика која стваралачки схвата добро и норме моралног живота, јер у хриш-ћанском учењу доминира идеализам, нормативизам и догматизам.

Дефинисати човјека са природнонаучног, антрополошког и ширег филозофског аспекта, гдје спада и етичка димензија, веома је тешко и

[268] Encyclopedia of Ethis. Same, p. 106–107.

проблематично, јер је човјек велика загонетка за самог себе, најсавршеније биће у природи, свједочанство о постојању вишег свијета.

Филозофи Истока и Запада слажу се да је најтеже да човјек спозна и побиједи самог себе. Хришћанска антропологија полази од идеје да је човјек оличење Бога и да нам се Син Божији јавио у лику Богочовјека, што свједочи о очовјечењу Бога.

Владика Николај у својим размишљањима наводи да су сви људи једнаки: "Ми смо људи сви једнаки, вели човек, јер нам је судба свима једнака. Сви се ми усправљамо из прашине и сви се сунчамо у прашини, играјући се озбиљно и од шале, док се не уморимо и не спустимо опет у прашину".[269]

Полазећи са ширих основа и свестранијих увида у антрополошку проблематику, може се констатовати да је човјек природно, духовно, ирационално и рационално биће, социјално и цивилизовано, радно и стваралачко, у суштини морално, те парадоксално и у начелу трагично биће.[270]

Проблемом човјека, смисла и сврхе његовог постојања бавили су се бројни филозофи, теолози, психолози, умјетници, мудраци и други мислиоци, међу којима се истичу: Сократ, Аристотел, Платон, Лао Ц', Конфуције, Тома Аквински, Блажени Августин, Беме, Паскал, Бахофен, Стендал, Клод Леви Строс, Емил Диркем, Пруст, Фројд, Адлер, Јунг, Кјеркегор, Кант, Хегел, Фојербах, Достојевски, Маркс, Енгелс, Фром, Ками, Шолохов, Ниче, Хајдегер, Сартр, Берђајев, Борхес, владика Николај, Јустин Поповић, Иво Андрић, Меша Селимовић, М. Павић, оснивачи религија и бројни други ствараоци у области духовне културе.

Идеалистичка оријентација полази од одређења човјека као носиоца умних, етичких и естетских вриједности, а проблем је изражен у томе што се занемарује читав низ других вриједности, карактеристика и особина људске личности. Човјеков морални живот је доста сложен и разноврсним нитима испреплетен са социјалном и моралном сфером постојећег друштва и човјечанства. Мора се имати у виду да је човјек биће које у себи носи ум и вриједности, биће које се развија, успоставља мир и може да производи конфликте – свјесно и несвјесно, подлијеже одговорности за преступе, асоцијална понашања и нечовјечна дјела. Савремени човјек је морално одговоран субјект породице, класе, партије, вјеровања, нације и шире заједнице, а у посљедње

[269] Владика Николај: О неједнакости људи, Сабрана дела, Глас цркве, Ваљево 1996, стр. 284.

[270] Николај Берђајев. О човековом позвању, Zepter, Београд, 2000, стр. 57.

вријеме све више до изражаја долази његова лична одговорност према себи, другим људима, човјечанству, природи и космосу.[271]

И поред тога што је човјек умско и рационално биће и тежи највишим вриједностима и добрима, он није у стању да спута своју ирационалну природу и да се знатније приближи највишем божанском бићу. Човјек и оно људско у њему; људске идеје и ликови, склоност ка рационалним и ирационалним стањима, те проблем његове слободе и животног стварања и (не)поштовање моралних правила, вриједности и интересовања доводе његов положај у природи и друштву увијек у жижу интересовања.

Друштво је изложено конфликтима етике закона и етике која преображава, просвјетљује и жели да пронађе рјешења пред изазовима и дилемама етичке природе и то је заступљено у свим конкретним етичким ситуацијама.

Слобода је кључ за објашњење морала у читавој његовој сложености, као једног од најзначајнијих феномена човјековог друштвеног дјеловања. О било којој моралној ситуацији немогуће је судити независно од личности и њене унутрашње слободе. Произлази да је слобода узрок и практични и теоријски разлог човјековог достојан-ства, угледа и поноса. Под субјективном, односно духовном слободом може се подразумијевати повратак слободи воље, али није нужно њено одређење које тендира само таквом смислу, јер постоје ситуације када се такво схватање не узима у обзир. То произлази из чињенице да је субјективна духовна слобода далеко сложенија од појма просте слободне воље и отвара могућност избора између различитих понуђених рјешења. У слободи је садржана човјекова суштина и она није дата, већ задата.[272]

Човјек као слободно, духовно и стваралачко биће, непрестано тежи срећи и благостању у конкретним друштвеним односима, али неке чудне силе и несвјесна стања га онемогућавају, спутавају и доводе у сукоб са законском регулативом и моралним поретком који влада у дотичном друштву. За сваког човјека је од изузетне важности да се свјесно, одговорно и морално опредјељује према добру, друштву, човјеку, свима живим бићима, природи и свијету у коме живи и ради. У јеванђељском моралу изражена је у љубав према Богу, свецима, цркви, ближњем, човјеку и заједници у којој живи, добрим дјелима, божанском поретку и хармонији односа између човјека и божанства.

Људска личност и њена моралност имају лични, заједнички, друштвени, државни и космички значај. Човјек посједује творачке потенцијале, из њега зрачи морална снага, способност да мијења себе и

[271] Николај Берђајев: О човековом позвању, Zepter, Београд, 2000. стр. 26-28.

[272] Др Слободан Томовић: Слово у времену, Октоих, Подгорица, 1996, стр. 94. и 96.

свијет и он је централна оса око које се све окреће у природи и друштву.

Личност је субјект на који се односе правила понашања, стваралац нових вриједности и својим радом омогућује властиту егзистенцију, остварује материјална добра за себе, друштво и човјечанство. Истинска људска и стваралачка личност се залаже за оно што је изворно, исконско, праведно, за слободу опредјељења, чистоту моралне свијести и супротставља се конзервативним снагама, догматским ставовима, негативним стремљењима, неморалним радњама и свему оном што је изопачено и недолично у понашању и мишљењу.[273]

Човјек је најсавршеније биће у природи, он посједује смислену егзистенцију, може да ствара и мијења услове свога живота, има људско достојанство, више циљеве и идеале, зна да се радује и саосјећа са патњама других људи и тиме постиже срећу и смисао живљења на планети. Муке и невоље којима је изложен човјек су часне и узвишене, и поред немоћи, трагичности, ограниченог трајања на овом свијету и опасности којима је изложен човјек, свијет у коме живи и природа у цјелини.

У досадашњем развоју етика је запостављала улогу коју остварује лаж у моралном животу човјека и друштва. Свакодневне животне ситуације захтијевају од личности да доноси моралне судове пред различитим факторима у једном друштву, а посматрано са религијске позиције, и пред Богом.[274]

У теолошком учењу се износи да је људска свијест, у приличној мјери, запрљана првородним гријехом, што упућује на могућност појаве лажи међу људима који су склони гријеху, а тиме често и неморалним облицима понашања и дјеловања. Многи људи се грчевито боре да одрже свој положај, стекну материјална богатства и стигну до вишег ранга и угледа у друштву. Да би задржали постојећи статус и стекли нове позиције, углед и славу, увећали своје богатство, они се опредјељују за симболику лажи, чак је уздижу изнад стварних односа и реалних чињеница којима се демантују лажна стања и представе.[275]

Искреност човјека се поставља као проблем пред собом, људима, а они који вјерују, морају да размишљају како ће лажима да се правдају пред Богом у часу кад напусте овај свијет. Неизмјерно благо које посједује човјек је слобода савјести и она омогућује поштен, частан, достојанствен и моралан живот човјеку у друштву. Човјек се у

[273] Николај Берђајев. О човековом позвању, Zepter, Београд, 2000, стр. 147.

[274] Антон Менгер: Нова етика, Издавачка књижара Напредак, Панчево, 1920, стр. 53-56.

[275] Николај Берђајев: О човековом позвању, Zepter, Београд, 2000, стр. 176-182.

данашњем свијету тешко може борити против неприхватљивог јавног мњења, угњетавања, зала, неправде, разних облика махинације и манипулације, али може да има моралну сатификацију и буде чист пред собом и другим људима, да избјегне грижу савјести и не стане на страну зла, лажи и оних који су зли и неправедни. Он се може ослободити од свих мука, стега, безнадежних стања и жрвња лажне свакидашњице путем етике духовности, стремљењем истинским и праведним циљевима, идеалима, одржавањем позитивне традиције и настојањем да туђу срећу схвати као властиту.

Права и искрена љубав је благо од непроцјењиве вриједности у људском животу. Без праве љубави живот је сведен на тумарање без циља, сврхе и смисла, радости и истинске среће. Постоје разне врсте љубави и свака од њих је светиња за човјека. Међутим, амерички љекар Кенет Купер опомиње: "Савремени човјек болује од превеликог желуца и премалог срца". Љубав је, ипак, чудо над чудима, она кријепи, ствара, диже и даје смисао човјековом постојању. Постоји саосјећање и солидарност са онима који страдају, доживљавају несреће, трагедије, насиља, прогоне, неоправдане казне и свакојаке невоље и муке. И А. Ајнштајн наводи да проблем данашњег свијета није енергија, него људско срце. Љубав може да означава сједињење душа у пријатељству, поуздан је компас да се успије и истраје упркос опасностима које пријете човјеку на сваком кораку.

Милосрђе је религиозна врлина којом се изражава сапатња са онима који су угрожени и трпе подносећи зло и неправду.[276]

Све је мање љубави у свијету оптерећеном трком за новцем, материјалним вриједностима, моћи и престижем па се мржња, завист и пакост увлаче у односе међу људима и трују ово узвишено осјећање и стварају пустош у срцу и души. Ново морално саосјећање са човјеком, са животињама и сваким створом у природи данас је потребније него икад раније. Чињенице говоре да је овај свијет пун противрјечности, злобе, неразумијевања, сукоба и зала свих врста па једино љубав и саосјећање могу спасити човјека и природу. Уколико се не буду његовали у моралном облику, човјечанство би могло да западне у безнадежно стање – да се губе племенита осјећања и да се уступа мјесто силама зла и деструкције. Самилост и алтруизам су компас за истински људски живот.

Држава не мотивише своје чланове у директном виду на питања слободе, правде и љубави, добра и личности, премда се не може заобићи веза са наведеним реалитетима, али то се одвија у једном посредном ланцу догађаја и процеса у држави. Свакој држави циљ је да држи грађане у послушности, да одржава постојеће стање односа у

[276] Владимир Соловјов: Филозофија морала, ЦИД, Подгорица, 1994, стр. 89-90.

друштву, да се поштују дужности и обавезе грађана, те да се одржава и функционише државни апарат и све оно што је везано за државу. Државу као организатора поретка покреће снага и моћ. Залаже се за остварење слободе и права која, по правилу, крши. Основни етички проблем који се јавља у држави је однос државе и личности и ту постоје стални сукоби који могу да прерасту у трагични конфликт.

Властољубље је негативна појава, порок у коме лежи опасност за личност и друштво. Човјека могу највише да упропасте власт, коцка и новац и уколико одоли тим неманима положио је највећи испит човјечности, поштења, праведности и хуманости. У етичком смислу власт треба да се прихвата као обавеза и терет, а не као право на престиж, привилегије, богаћење, злоупотребе и остварење циљева и интересе појединаца и група, елита и родбинских кланова. Нажалост, власт се најчешће злоупотребљава и то нарочито долази до изражаја у кризним стањима као што је ратно и поратно, тамо гдје владају хетерогени интереси и гдје се не води довољно рачуна о општенародним циљевима и очувању језика, традиције, привреде, безбједности, духовне и материјалне културе и осталих вриједности и тековина једног друштва.

Земље у транзицији су пред велики испитима које се састоје у трансформацији друштва на основама нових друштвено-економских и политичких односа. За вријеме ратног стања етички проблем у држави се димензионира и могу да наступе несагледиве посљедице.

Државе и савези држава подстичу ратове и воде их тамо гдје су у питању њихови стратешки, односно војни, економски, политички и други циљеви и интереси. Рат је једно од највећих зала и са етичког становишта је неоправдан. Владика Николај је за рат рекао да је "то коб, која над људским родом виси; то је коб, која над људским родом царује". Соловјов је сматрао да су у новијој историји за питање рата од великог значаја издвајање већине нација у самосталне политичке цјелине, развој разноврсних међународних веза и настојање да се еворпско културно јединство прошири на читаву земаљску куглу, али током даљег времена долази до америчке доминације и настојања да се свим средствима обезбиједи да Америка господари свијетом путем војних, економских, политичких, миротворних и културних акција, трансфером технологије и другим путевима директног или посредног мијешања у стање других земаља, изазивањем сукоба у њима или, наводним, смиривањем ситуације у тим земљама. Према Соловјовим погледима, ради приближавања чврстом и добром миру, мора се "дјеловати против злог коријена рата, тј. против непријатељства и мржње између дијелова човјечанства које се распало."[277]

[277] Владимир Соловјов: Философија морала, ЦИД, Подгорица, 1994, стр. 551 и 552.

Пожељно је постизање таквог стања у државама и свијету у коме ће рат бити немогућ, будући да је он аномалија и зло. Само у изузетним случајевима рат може бити релативно добро. Етика коју су изградили ратови и ратници је за рат, али је хришћанска и скоро све религиозне етике, изузев екстремних, против рата.

Људска природа је противрјечна и од самог почетка друштва изражена је борба добра и зла, агресивности и хуманости, себичних и солидарних тенденција, моралности и неморалности и увијек су појединци и одређене групе настојали да остваре власт и моћ. Хуманитарни, еколошки, антиратни, тј. пацифистички, антидискриминаторски, многи религиозни и други покрети залажу се за алтернативу доминантом вриједносном систему у којем техника и моћ имају пресудну улогу у свијету.

У данашњем развоју човјечанства моћ и власт, на једној, и морал, на другој страни, регулишу правним прописима и моралним нормама које се подразумијевају укупне односе у друштву. Негативни трендови технике и моћи све очитије долазе до изражаја па др Драгољуб Мићуновић опомиње: "Полазећи од општег добра или, како је често дефинисано, као највишег добра највећег броја људи, политичка филозофија која је руковођена бригом за морално здравље друштва и његово напредовање у слободи, настојала је да пронађе инструменте за ограничење власти."[278] Велики потенцијали модерног оружја, развој информатичке мреже и опасних технологија мора да забрину сваког човјека на планети, јер је пријетња човјечанству самоуништењем на прагу.

Хуманизам се афирмисао као напредан културни покрет и правац у филозофији, али своје коријене има у науци и умјетности и другим областима људског духа. Он се супротставља религиозном погледу на свијет и живот, затим средњовјековним мистичним учењима. Нововјековно схватање хуманизма је у духу етичког идеала којем се тежи независно од друштвених услова и историјског развоја друштва, јер су хуманистичке идеје увијек заокупљале пажњу истакнутих мислилаца и у новије доба и у старом свијету. Несумњива је прогресивна улога и вриједност хуманизма, али у доба доминације технике и моћи појединаца и мултинационалних компанија, војних центара и информативно-пропагандне машинерије хуманизам је угрожен. Допринијеле су томе и егоистичке тежње у овом времену, гдје се све своди на голе материјалне интересе.

Смисао цјелокупне стварности открива се у истини и кроз истину. Многе друге вриједности и појмови препознају се искључиво

[278] Др Драгољуб Мићуновић: Филозофија минима, Филип Вишњић, Београд, 2001, стр. 285.

захваљујући истини. Морално-религиозни појам истине саопштен је у јеванђељима и њена суштина се налази у божијем бићу и његовом савршенству по себи. Христос каже: "И зато дођох на свијет да свједочим истину. И сваки који је од истине слуша мој глас."[279] Истина означава оно што је стварно, отворено, сигурно и поуздано и у шта се не може сумњати, јер је потврђено, видљиво и доказано. Истина у Хегеловом смислу "значи то да појам одговора реалности". О истини постоје велики спорови, различита тумачења па је она проблем о коме је тешко с поуздањем говорити. Истина се у данашњем свијету вишеструко злоупотребљава, нарочито у области политике и идеологије. Савремени медији настоје да неистину обуку у рухо истине и тиме скрвнаве појам истине и доводе га до непрепознатљивости, што угрожава њену моралну димензију и уноси конфузију у друштвене и моралне односе. Умјесто истине, почиње да тријумфује лаж, привид и немоћ да се било шта позитивно уради на истинитосним основама.

Убиство човјека не може се ничим оправдати и највише учињено зло мора се казнити у име правде и начела равнотеже у природи. Кажњавање убице смрћу је такође тежак чин и ставља оне који осуђују и извршавају ову казну пред велику дилему. Може се десити да осуђени на најтежу казну ипак није извршилац злочина. Противници смртне казне доказују да је она нехумана и да не зауставља убиства и злочине. Са моралног аспекта за једне је смртна казна оправдана, док су други њени љути противници.[280]

Социјални проблеми могу се рјешавати на темељу духовног препорода и материјалног благостања. Социјална сфера у сваком друштву много је конфликтна и подразумијева угњетавање и спутавање духа, разне притиске и раслојавања, а може да одражава стање напретка, једнакости и адекватно задовољавање свих људи у друштву материјалним добрима и услугама. Изражен је трагични конфликт етике у односу на социјалну област и одражава се на плану вриједности слободе и вриједности једнакости. Конфликт у социјалној сфери повезан је са парадоксалношћу зла и немогућношћу да се оно потпуно побиједи.

Техника доприноси напретку човјечанства, откривању човјекових стваралачких снага и све већем овладавању природом помоћу стваралаштва, изума и савршенијих средстава за рад, а читав тај напредак утиче на добробит човјека и човјечанства у цјелини. Не смије се изгубити из вида да техника захтијева трку за богатством и профитом, дехуманизацију човјека тако да се он сматра робом машина и духовно сиромашнији па се на тај начин осјећа немоћним пред техником и

[279] Др Слободан Томовић: Истина о истини, Октоих, Подгорица, 2000, стр. 7. и 8.

[280] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофија права, (I. Филозофија, II. Филозофија права), Савремена администрација, Београд, 1992, стр. 456.

разним механизмима савремених техноструктура. Посљедице савремене технизације и индустријализације рефлектују се на социјални и морални живот човјека. Етика технике постаје важан фактор космичке димензије која омогућује да се људи усреће и живе у миру, слободи и задовољству, а може и да онемогући њихов опстанак на планети. У научно-технолошкој цивилизацији човјек се налази пред великим изазовима и ризиком шта да учини да би спасио себе и планету .

Судови етике у животу особа које желе да ступе у брак, оснују породицу и породичне односе – подразумијевају слободан избор брачног партнера, право на љубав, ослобађење притиска социјалне свакодневице, туторства и уплитања ненадлежених фактора, елиминисање заблуда и бастиона традиционализма и других посредованих односа.

У принципу, етика треба да буде индивидуализована и десоцијализована. Превазилазе се многе предрасуде прошлости у погледу на љубав, породицу и брак, а тиме избјегавају конфликти личности и друштва, који могу да буду са трагичним посљедицама.

Полна љубав у једном друштву мора да буде прихватљив, здрав и моралан чин и да се изграђују равноправни односи у породици и браку са узајамном одговорношћу, сношењем терета, жртвовањем за потомство, хармоничне односе и остале услове брачног и породичног живота.

Сексуалне изопачености, настраности, профанисање и потискивање љубави, робовање нагонима, трговина љубављу, губљење смисла за здраве сексуалне односе, неприродна сексуална иживљавања доводе до болести, рушења институције брака и породице, легализације неких патолошких појава у овим односима, генетских посљедица и слабљења друштва у цјелини. Забрињава чињеница да се у неким високоиндустријализованим земљама, у име права и слободе личности, легализују сексуалне настраности са погубним посљедицама за потомство и хумане и складне односе у браку и породици.

Задатак је етике да ради на изградњи човјекове личности са приближно идеалним особинама. Такво биће би требало да буде слободно, високоумно, да посједује стваралачке, духовне квалитете, затим да испољава толерантност, оргиналност, висок степен практичне умјешности и да није оптерећено социјалним и материјалним проблемима.[281] За такву личност би било типично да се бави програмском активношћу, да о битним стварима унапријед закључују са елементима скоро пророчког сагледавања узрока и посљедица. У таквој личности би биле интегрисане особине које гарантују непогрешив однос према другима људима, флори и фауни и природи у цјелини.

[281] Mel Thompson: Philosophy or Religion: Same, p. 231-237

У данашње вријеме човјек је све даље од Бога, ускраћен за особине божанског карактера за којим је раније тежио и покушавао да се приближи идеалима божанства. На тај начин су пресушиле многе жеље и изгубила се радост живљења, која је нарочито, било присутна у доба хуманизма и ренесансе, великих полета људског духа у епоси романтизма, просвјетитељства и великих научних открића.

На свјетској сцени се непрестано смјењују комедије и трагедије, а у области политике доминирају: преваре, лукавства, интриге, лажи, лицемјерство, уцјене, цинизам, дрскости, право јачег, наступање са позиција силе и моћи, манипулације јавношћу; камелеонски, пропагандни, хипокритски, националистички морал, затим понашање са злом свијешћу, пробабилизам, дјеловање према увјерењу које није објективно добро и други облици неморала и деструкције.

Савремени човјек је отуђен, осамљен, фрустриран, увјерен у своју немоћ, безбожан, далеко од идеала и на ивици очајања и провалије, односно бездана из којег пријети опасна звијер. У збирци пјесама **У јагњету је спас** митрополит Амфилохије Радовић дубински освјетљава сложености живота, "даљину и близину бића и ништавила". У симболичном наслову ове збирке пјесама је садржан вјера и духовност, откривање "неизлечивих тајни", спасење у миру међу људима и нада у вјечни живот на оном свијету.

Од свог постанка човјек тежи за откривањем идеала љепоте и доброте и својим стваралаштвом даје им непролазну вриједност, и такве тежње биће присутне док човјек траје на планети. Да би се дао замах умјетности у хуманим дисциплинама, неопходно је да се оствари просвјетљење људске природе, морални преображај и усавршавање личности и колектива, за чиме су тежили филозофи и етичари у скоро свим епохама развоја људског друштва. Поставља се проблем како да се оствари стална хуманизација и створе услови у којима ће човјек бити човјек човјеку. У свим околностима и животним ситуацијама не смије се запоставити парадокс етике који се испољава у односима личног и општег, индивидуалног и универзалног, затим то може да се рефлектује на идеје и стварност, на конкретне и апстрактне форме, теоретско и практично, на реално и идеално и сличне релације и аналогије.

Човјек стално води борбу са смрћу у име вјечног живота. Иако је смртан, он смрти одолијева, кажу пјесници. Неисцрпном духовном снагом и стваралаштвом човјек обезбјеђује вјечни живот или бесмртност, чиме ствара основне претпоставке и етичка начела за

одолијевање пролазности и коначности живота. Управо човјек даје дух и смисао свему што постоји у овом универзуму.[282]

Човјек се потврђује смисленом егзистенцијом, стваралачким потенцијалима, духовном несаломљивошћу, обезбјеђењем потомства, вјером, челичном вољом и љубављу према свему живом, што му омогућује сталну борбу са смрћу и стварање услова и основа за непролазно трајање.

Пакао у филозофској етици не представља неки нарочити проблем и има више симболично значење. За религиозну етику и теолошке дисциплине он је од изузетне важности. Уколико би се у разматрању сложеног феномена постојања искључио пакао, етика би остала површна, сиромашна и немоћна пред крајњим проблемима са којима се сусреће човјек на овом свијету у жељи да се продужи и вјечно траје. Порицање пакла значи одбацивање идеје о вјечном или бесмртном животу, а негирање паклених мука ослобађа човјека од сваке одговорности.

Човјек размишља о крају живота, па – признао он то или не – потајно је изложен страху од смрти, који се повећава када је упознат шта га у паклу очекује за недјела, смртне гријехе и зла која је починио другим људима.[283]

У хришћанској етици истински вјерник успијева да се ослободи страха од смрти и пакла вјером у Христа и кроз Христа и његово васкрсење којим се стиче вјечни живот. По Берђајеву, "пакао, као иманентна у искуству и успут преживљена последица мрачне слободе, ипак постоји". Општа етика пакао занемарује, а у хришћанској етици постоји противрјечност око његовог постојања. Упркос свему, на човјека су стално утицале језиве слике и ужас пакла, а то се нарочито појачава када се има у виду Дантеова визија пакла са стравичним призорима мука и страдања оних који су починили зла и неопростиве гријехе.

Рај је супротност паклу, нада и утјеха за спас. Човјеку су прво била осигурана рајска пространства, али је одатле, по библијском предању, истјеран због пада у гријех, кушање воћа са дрвета сазнања. Док је пакао казна за почињене преступе и гријехове, дотле је рај награда за муке, невоље и подношење зла и неправде; постојање раја везано је за домен религиозне етике. Откад постоји, човјек води борбу да би побиједио зло, прво у себи а затим око себе, да би створио услове за добро и преображење и просвјетљење мрачних и деструктивних сила које угрожавају човјека и његов опстанак у свијету. Рај се, на неки

[282] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофија права, (I Филозофија, II. Филозофија права), Савремена администрација, Београд, 1992, стр. 241.

[283] Николај Берђајев: О човековом позвању, Zepter, Београд, 2000, стр. 290

начин, налази с ону страну добра и зла. Научно тумачење негира рај као спасење и његов однос према злу и слободи и сматра га изразом стваралачке фантазије. Проблем је у томе што човјек, без обзира на сва убјеђења и научна достигнућа, изражава потребу за рајем у односу на пакао и бар у подсвијести очекује награду за добра дјела, поднесене муке, утјеху за пролазност и гаји наду у вјечни живот.

Моралне особине као идејнодруштвене, потом оне које се односе на степен поштења и часности човјека и однос према себи и другима, затим морална осјећања и неке друге појаве могу да имају негативне моралне карактеристике и да доводе до отежаних околности са неморалним трендом за појединца, групе или слојеве у друштву.

Малограђанштина је морална особина коју карактерише устаљени начин живота и мишљења који је близак баналности, плиткоумним поимањима живота и свијета, гдје се изражава тежња за вриједностима које су ниске, приземне и тривијалне. Изостаје полет духа и све се мјери неким ситним и шићарџијским смислом. Читава животна филозофија и идеали малограђанина своде се на личне интересе, жељу за посједовањем и трку за материјалним вриједностима. У политичким односима малограђанин испољава кукавичлук, бескичмењаштво, полтронство, додоворавање лидерима, личностима на власти, утапање у постојеће стање и настојање да се улиже и од свега извуче корист и сачува позицију која му даје каквутакву сатисфакцију за његове жеље и прохтјеве. Малограђани теже личној срећи, хедонистичким вриједностима, лицемјерју и на моралном плану су превртљиве и непоуздане особе.[284]

Желе, по сваку цијену, виши друштвени ранг и презиру људе ниског социјалног положаја, клеветају, оговарају и оптужују оне на вишој друштвеној љествици од којих немају користи или нису у стању да им се приближе. Код малограђанина је заступљена вулгарност, повлачење у љуштуру егоизма, небрига за друге људе, губе се алтруистичке и солидарне особине и све своди на посједовање имовине, богаћење и материјални престиж. Све што је његово малограђанин велича и нереално уздиже, док туђе превиђа и омаложава. Проблем је у томе како људе са малограђанским апетитима и моралном превртљивошћу, ниским мотивима и побудама – довести у реалне животне токове у којима ће имати више смисла и солидарности са другим људима и схватити да живот није само у материјалном богатству и хедонизму, већ да постоји неисцрпно царство духа које људе истински чини срећним уз умјерено или чак скромно материјално стање.

[284] Ф. Ценић: Етика, Институт друштвених наука и Ветеринарски факултет, Београд, 1995, стр. 179-180.

Демагогија је негативно морално обиљежје које је типично за политичку сферу и настојање да се придобију шире популације и масе за стицање личне користи, власти и престижа. По својој бити демагогија је лицемјерна појава и она је усмјерена на свијест маса у намјери да се манипулише истим и на тај начин остваре лични циљеви и интереси. Демагози посједују умијеће у говорништву, вјештину обмане маса, лукави су, досјетљиви, убједљиви у навођењу аргумената, зналци психологије колектива и актуелне ситуације, познају људске слабости, превијани су и могу да се снађу у свим ситуацијама.[285] Они желе да освоје власт, популарност, високе положаје у друштву, лични успјех и привилегован положај, затим да остваре интерес групе, елите и клана којем припадају. Склони су лажним заклетвама, превеликим обећањима, неодговорном понашању и непринципијелним ставовима. Користе све што им је на располагању, не уздржавају се од клевете оних који су вреднији, умнији и поштенији од њих.

Демагози су вјешти калкулатори и манипулатори па је проблем да се ова појава на вријеме уочава, разобличава и осујећује како масе не би насједале лажним обећањима, поштовале и слиједиле оне, који то не заслужују.

Клевета је веома честа појава у друштву и означава се као облик вјероломства. Код клевете циљ се своди на лажно извргавање осуди, нападу и покуди појединаца, група, организација и слично да би лични интереси, мотиви, жеље и побуде дошли до изражаја и да би се остварила нека ниска стремљења и настојања. Клевета као негативна морална особина, врши се најчешће из зависти, освете, пакости, мржње и неких других мотива. Она највише долази до изражаја кад је у питању конкуренција, ривалство, непријатељство, неповјерење према људима и у другим облицима нарушених међуљудских односа. Клевета је узрок непоштења према људима и врши се са лошом намјером, њом се оспоравају принципијелни људи и ремете међуљудски односи. Проблем је како да се заустави клевета.[286]

У тоталитарним друштвима до изражаја је долазио култ личности коме је све било подређено. У таквим односима лицемјерство је узимало маха па су страдали истински поштени и принципијелни стручњаци који би касније бивали рехбилитовани. Треба стварати друштво у којем ће владати социјална правда, хармонични односи, прихватљиви облици морала и адекватна правна регулатива да би се избјегло лицемјерје и његове посљедице на укупне односе у друштву.

[285] Encyclopedia of Ethis. Same, p. 71.

[286] Ф. Ценић: Етика, Институт друштвених наука и Ветеринарски факултет, Београд, 1995, стр. 187.

Завист је неугасива негативна појава која обузима читаву личност, посебно њену психологију, има широко поље дејства и типична је за људе нашег поднебља. Завидне особе се скоро непријатељски односе према успјеху и популарности, моралној вриједности и изванредним резултатима и остваренoм вишем рангу и напретку других људи. Основа за појаву зависти је самољубље, ту се још надовезује сујета и частољубље тако да је ова негативна морална појава прилично компликована, опасна, штетна и нетолерантна.[287] Завидљивци горе од мржње према онима који успијевају, нарочито према особама у ближој околини, комшијама, ривалима и другим способним, даровитим и поштеним људима. Ова скоро патолошка појава највише је заступљена код примитивих, неспособних и оних људи који нису остварили своје амбиције и жеље, а није искључена ни код интелектуалаца који не посједују ширину, уважавање правих вриједности код других људи и радост за истински успјех сваког човјека, посебно ближњег свога и оних честитих особа које су се намучиле и постигле резултате који заслужују пажњу и уважавање.

Завист највише штети и нагриза личност код које се појавила и развија код ње негативне побуде да се, свима који успијевају и нешто лоше деси или да се бар оспори или умањи постигнуто, односно настоји се бацити сјена на неоспорене вриједности. Из тога се може закључити да је завист ниско осјећање, по својој бити неморална, зла и опака појава. Проблем је зауставити завист, која поприма некад и патолошке размјере, али то се може остварити уважавањем истинских вриједности и остварења, јачањем колективног духа, поштовање туђег успјеха као властитог и развијањем алтруистичких осјећања.

Гордост се крактерише као друштвено и морално осјећање у којем се испољава самосвијест и понашање људи и усмјерава на оно које одговора истинској њиховој представи о себи, с тим да се не повриједи личност и не умањи њено достојанство. Осјећање поноса у једном друштву повезано је са социјалним статусом, заслугама, вриједностима, посједовањем одређене својине; оно усмјерава појединце и колективе да изузетно цијене и да се диве својој земљи, нацији, прецима, јунацима, научницима, умјетницима и другим великим људима и узвишеним вриједностима.[288]

Треба се поносити свим оним што је велико, истинско, хумано, изузетно вриједно и што представља напредак за човјека и човјечанство, али постоје опасности када гордост прђе реалне границе и изврги се у своју супротност. Тада проговори ирационална сфера па се

[287] Ф. Цинић: Етика, Институт друштвених наука и Ветеринарски факултет, Београд, 1995, стр. 196

[288] Антон Менгер: Нова етика, Издавачка књижара Напредак, Панчево, 1920, стр. 70-73.

гордост претвора у самољубље, охолост, уображеност, прецјењују се сопствене вриједности и величина, а све што припада другим народима потцјењује се, презире и одбацује само зато што не припада сопственој нацији, култури и традицији. Најопасније је кад слава и моћ код појединаца узму маха и отворено се крене на оспоравање, осуду и рушење оног што је вриједно, хумано, општечовјечанско из јединог разлога, што то није у посједу властитог народа и његове културне и научне баштине. Проблем је да се понос обузда и цијене вриједности читавог човјечанства, а у томе и допринос властитог народа у реалним размјерама, јер свако претјеривање, посебно у екстремним облицима, сваком народу и појединцу наноси штету.

Љубомора је одувијек била негативна појава и наносила је велика зла и неправде људима који то нису заслужили. Од античког свијета, преко Шекспирових драма, Чеховљевих новела и многих збивања у данашњим условима – негативне посљедице љубоморе биле су честе, а у неким случајевима и трагичне. Уколико је љубомора подстицајна и у реалним основама, она није опасна и не представља проблем. Најопаснија је патолошка љубомора, која је усмјерена против успјеха, вриједности, популарности и свега оног што други постижу у привреди, умјетности, култури, науци, истраживачком раду, спорту итд. Љубоморна личност је фрустрирана, узбуђена и са изгубљеним смислом за реалност и умјереност. Она све туђе заслуге, вриједности и квалитете оспорава и настоји да прикаже као своје. Ни савремено друштво није имуно од љубоморе, јер се она у разним облицима јавља у раду, науци и политици са свим арсеналима зла и изазива пустош и трауме у односима међу људима.

Љубомора се сматра посљедицом себичности, претјеране самољубивости. Затим и друге негативне моралне појаве, као што су завист и сујета, погодују настанку љубоморе која нарушава позитивне тековине и вриједности, ствара конфликт у друштву и представља сјеме раздора за односе међу људима.[289]

Сујета или таштина је такво морално осјећање које је мотивисано на постизање славе, угледа и престижа, који изазивају дивљење, средине у којој се живи и ради. Сујетан човјек губи истинске критерије за друштвено вредновање и реалност у друштву. Њему одговора само оно што му доноси славу, моћ и доминацију над другима па настоји да, по сваку цијену, буде бољи, врједнији и запаженији од других из ближеи даље околине.[290] Проблем је у томе што таштина може да води у вршење нечасних, неприхватљивих, опасних и штетних радњи и поступака; да би се прочуо и прословио, појединац гори од жеље да

[289] Ф. Цинић: Етика, Институт друштвених наука и Ветеринарски факултет, Београд, 1995, стр. 197.

[290] Исто, стр. 198-199.

буде у центру пажње и учини нешто што би га уздигло изнад других људи.

Циничност је морална особина гдје до изражаја долази презрив однос према култури друштва, духовним тековинама и моралним вриједностима, те осталим појавама и остварењима које је човјечанство постигло у свом развоју. Циничка (киничка) филозофска школа у Грчкој је проповиједала скромност у животу, минималне потребе да би се човјек одржао, презирање културе и враћање природним условима живота. Цинизам изврга подсмијеху, поругама и покудама остварења у култури савременог друштва, те моралне норме и идеале којима се тежи и карактеристичан је за особе са себичним интересима, разочаране у напредак друштва или захваћене таласом нихилизма. Циник зна цијену свему, а вриједности га не интересују, јер он са презирањем гледа на људе и постојеће вриједности.

С обзиром на квазиаутономна подручја стварности и множину морала који се јављају, морална свакидашњица је испуњена неком врстом средње аморалности па се осјећа потреба за новом ектиком и "новим вриједностима што данас попут утваре кружи кроз натрулу надградњу".[291]

Живјети и мислити у псеудоеквивалентностима, уколико се може, по Слотердијку, представља уклапање у токове циничке цивилизације и свјесност о томе је Архимедова тачка ослонца са којем се могу учинити чуда и планета довести у питање. Цинизам размјене означава грубости живота, а циничка функција новца је садржана у његовој моћи и "уплетености у прљаве послове".

Мржња је веома опасна за личност и друштво и доводи до сукоба, моралног безакоња и других штетних посљедица. У основи мржње као моралног осјећања лежи непријатељство међу људима. Она руши и уништава љубав, добро, човјештво, а призива одвратност, зло, сукобе и самољубље.[292] Особа која мрзи није спремна за помоћ, солидарност и позитивна стремљења и не може да прихвати оно што је истинско и вриједно код особе коју мрзи. Једино се љубављу побјеђује мржња и успостављају мостови сарадње међу људима и државама. Ријешити проблем мржње значило би елиминисати сукобе међу људима и отворити нове странице историје.

Стид је морално осјећање које је имало велику вриједност у патријахалном моралу и које упућује личност да своје понашање и поступке цијени са позиције властите самосвијести. Особа код које је изражен стид осуђује властите поступке, особине, недолично

[291] Петер Слотердијк. Критика циничног ума, Глобус, Загреб, 1992, стр. 297. и 298.

[292] Ф. Цинић: Етика, Институт друштвених наука и Ветеринарски факултет, Београд, 1995, стр. 217-218.

понашање и друге непримјерене радње. Супротност стиду је понос, који иде дотле да може да се претвори у пркос. Стид као узвишено морално осјећање и реаговање у емоционалнм облику на властити неморал је изгубио своју некадашњу вриједност и уважавање. Наши стари често кажу: "Неста стида и образа, неста људства и поштења". Данас стид ишчезава и чини се и оправдава све, али би било добро да се сјетимо старог времена у коме је стид био на високом мјесту.

Остаје нам да с патетиком констатујемо: "Добра времена ко образа нема!"

Проблем је како се могу формирати, његовати и развијати позитивне моралне особине, вриједности, радње и понашања у ратном и поратном времену и другим кризним периодима у развоју друштва, затим како да се спријече непринципијелност, лоши примјери понашања, преступи, злоупотребе власти, корупција и криминал које чине појединци и групе на одговорним положајима. У средствима информисања стално се помињу проневјере, односно злоупотребе, афере и остале нечасне радње, од којих нису имуни ни појединци и на одговорним функцијама.

Глобални проблеми који пријете данашњем свијету и утичу на базу и надградњу, те укупна збивања у свијету су: демографска експлозија, притисак на обрадиво земљиште, биотехнолошка и нова индустријска револуција, све већи јаз између развијених и неразвијених земаља, еколошки проблеми, друштвена нестабилност, социјална несигурност, слабљење морала и престројавање свијета у духу америчке доминације. Можда би за данашњи свијет и глобалне проблеме важила констатација Martena Perebo-oma у лондонском **Економисту**: "Врхунска тешкоћа за нашу генерацију...је та да су наша достигнућа на економском плану живота надмашила наш прогрес на политичком плану до те мере да су наша привреда и политика стално у раскораку. Напетост између ове две антитетичне тенденције је произвела низ потреса, удараца и ломова у социјалном животу човечанства".[293]

Да би се ријешили транснационални изазови у савременом свијету који се односе на експанзију становништва свијета у развоју, биотехнологију, нову индустријску револуцију, проблеме човјекове околине, сливање већег броја избјеглица из сиромашнијих у богатије дијелове свијета, пољопривредне ресурсе, организацију производње у западном свијету и сиромашним земљама, духовне и културне вриједности итд. – нужне су ефикасне реформе у циљу дугорочне стабилности и корисности, али се развијене земље и њихови лидери тешко одлучују за реформаторске захвате. Економска интеграција у

[293] Пол Кенеди: Припрема за двадесет први век, НиУ, Службени лист СРЈ, Београд, 1997, стр. 361.

свијету се убрзава, али је нужно да се помири "технолошка примена и економска интеграција са традиционалним политичким структурама, националном свешћу, социјалним потребама, институционалним аранжманима..."На глобалном плану присутна је трка у наоружању и угрожавање човјека и природе, што може имати посљедице ако се опасности на вријеме не спријече.

Емил Сиоран наводи да се морал не може спасити, а они који тврде да се то може десити, много се варају. У свијету преовладавају похлепа, ниска задовољства и гријех, а пред вјечношћу могу да стоје само добра дјела. Врлина би требало да тријумфује, али вјечност гута све и претвара у ништа. Она не обезбјеђује да добро и зло стигну до вјечности него све гута и уништава па је узалуд очекивати било шта у вјечном трајању.[294]

У савременом свијету тржишна привреда и робоновчани односи условили су појачан интерес за пословну и професионалну етику. Модерни човјек се приближава провалији нихилизма и пролази кроз све страхоте и ужасе савременог живљења. Ниче опомиње да је Бог мртав и да су човјечанству потребне нове вриједности и божанства прије него што јахачи апокалипсе загосподаре планетом. Политичка етика је постала актуелна у данашњим политичким збивањима и превирањима на глобалном и локалном плану и одвија се у нормалним и деструктивним токовима. До изражаја долазе тоталитарне и анархистичке тежње у управљању друштвом и државом. С обзиром на низак степен политичке културе, одсуство дијалога и толеранције, нарасле социјалне тензије, неповољна кретања у свијету и брзе промјене у друштвеним и политичким односима – јављају се морални проблеми, какви су: каријеризам, лидерство, елитизам, полтронство, камелеонизам, манипулација путем средстава информисања и бројне друге деформације и неморалне радње и понашања.

Политика, која је сродна с етиком, све више се удаљује од свог изворног значења и постаје умијеће за обману и манипулацију масама, захваљујући медијима и непостојању равнотеже међу великим силама у свијету. У масовној култури новог доба све мање су заступљени хуманизам и морал. Све више до изражаја долазе: нерад, утилитаризам, лагодан живот, култ потрошње, хедонизам, затим епигонство и кич у умјетности, еротске форме, низак укус, робовање чулним наслађама, вјештачком и често изопаченом начину живота. Јењава стваралаштво и смисао за оргинална дјела у култури и умјетности. Човјечанство се на плану стварања осјећа уморно, презасићено и немотивисано.

[294] Емил Сиоран: На врхунцу безнађа, Полиграф, Београд, 1998, стр. 63.

Друштво је у наше вријеме оптерећено бројним девијацијама, дехуманизацијом и неповољним трендом кретања. Угрожени су неки облици морала, док поједине форме моралности полако ишчезавају и уступају мјесто ономе што је до јуче с моралног аспекта сматрано непожељним и негативним. Праве људске и моралне вриједности могу се постићи истинским радом, свестраним развојем људске личности, слободним дјеловањем, стваралачким заносом, поштовањем позитивних тековина човјечанства, хуманистичких начела; смислом за мјеру, разумске судове, поштовањем других, свих живих бића и природе у цјелини, уважавањем људских права и слобода и осталих демократских тековина у развоју човјечанства.

Савремена етика и политика, наука и умјетност довеле су до расплуљености људске природе, чиме се отварају бројни проблеми у савременом свијету. Знање и моћ се уједињују у данашњим условима и долази до настојања да се моћ остварује путем знања, а не само грубим испољавањем силе. Нови митови, теорије и технологије граде се на нихилистичким основама, отварају се поља за неограничену владавину знања и информација, човјекову доминацију над природом. Неконтролисана употреба науке и технике све више угрожава човјека и доводи у питање његов опстанак у свијету са бројним противрјечностима и непредвидљивим токовима, стихијом и другим неповољним трендовима. Што се више шири сазнајна природа човјека, све је угроженија његова морална природа па се отварају нова неуралгична подручја, дилеме и изазови.

Васпитно-образовни систем у наше вријеме је изложен бројним слабостима, недостацима, неповољним кретањима, разарачким факторима. Осјећа се неприлагођеност, немоћ и несналажење у просвјетнокултурној области под утицајем научно-технолошког прогреса.

Поред изражених слабости, контроверзи и девијација, савремени морал има и позитивних тенденција развоја у области људских права и слобода, женских права, поштовања људске личности и здравих и хуманих односа међу половима, ослобађања од робовања многим предрасудама и догмама прошлости, расним, религиозним и многим традиционалистичким убјеђењима.

Међутим, социјалдемократска друштва са израженом либералном оријентацијом иду и даље од оног што се сматра оптималним у моралној сфери и залажу се за скоро неограничена људска права и слободе, али се то тешко може оправдати, прихватити за образац живљења и легализовати у постојећим друштвеним односима. Не могу се ничим правдати негативности и настраности које доводе до згражања и гађења, као што су: употреба дроге, проституција, лезбејство, педерастија и друге изопачености, поремећаји и неприродна стања и понашања у човјековој интимној области.

Централни проблеми нашег доба су у човјековој изгубљености, негирању значаја и смисла живота, порицање смисла вјере у доброту и хуманистичка начела, бјесомучна борба за егзистенцију и равнодушност за све што се дешава, пасивно ишчекивање шта ће се десити, неизвјесност, фатализам, зле слутње и изгубљене наде. Интегритет појединца је драстично нарушен и човјек постаје инструмент за циљеве који су далеко од њега, отуђен, изложен психозама, неурозама и стресним ситуацијама.

Бити етичан, говорити о етици и пласирати исту је савремена заповијест. Императив времена намеће етичке проблеме на глобалном плану. Убудуће биолози неће моћи да у име научних истраживања врше клонирање људи и експерименте којима се муче животиње у лабараторијама, нити ће аутомобилисти и остали загађивачи околине моћи да пробијају озонски омотач, а биће контролисани многи поступци и радње којима се човјек излаже ризицима, опасностима и другим неповољним стањима. Недопустиво је да се врши пљачкање незаштићене имовине, пустошење и крчење шума на планети да би се стекло богатство, а заборавља се на апокалиптичне посљедице које могу због тога услиједити. И на нашим просторима шуме се немилосрдно уништавају неконтролисаном сјечом па нам пријети еколошка катастрофа. Не смије се дозволити да нестају потоци и ријеке, зелене површине, језера, плодне површине и да смеће и отпад уништавају природу.

Интервенција НАТО снага представљала је незапамћени терор над српским народом, гдје је вршено убијање нејаких, старих и недужних; бомбардовање села и градова, рушење мостова, електричних и телекомуникационих система, уништавање болница, вртића, школа и осталих творевина материјалне и духовне културе. Тиме је извршен морални преседан и грубо мијешање у унутрашње стање независних земаља. Моћна западна алијанса, са америчком војном, економском и политичком доминацијом, грубо крши Повељу Уједињених нација и одредбе међународног права и морала. Она испољава примитивизам, насиље, бруталне нападе, агресивност, дрскост, нетолеранцију, демонстрацију силе, камелеонско понашање и друге облике деструкције и неморала.

Моћ не уважава морал, већ га гази и на тај начин себе увећава, а морал најчешће захтијева ограничење моћи.[295]

Етика намеће неопазиву одговорност научника, државника, војсковођа, политичара, индустријалаца, бизнисмена и других људи, као и сваког појединца за ризике којим се излаже човјек, човјечанство

[295] Др Драгољуб Мићуновић: Философија минима, Филип Вишњић, Београд, 2001, стр. 285.

и планета. Имајући у виду посљедице човјековог несавјесног поступања и наднесеност над понор, намеће се потреба да етика постане прворазредна наука. Ако ствари буду текле погрешним путем, то може да остане само пуста жеља и назнака добрих намјера, јер одговорност и критичност намећу потребу за дубљим сагледавањем ове проблематике и тражење адекватних рјешења. У самом центру интересовања филозофије на размеђу миленијума су питања природе рационалности; разумијевање, критика норме, моћ, тоталитаризам, натурализам, демократске форме, либералне идеје, зло и добро, а потом природа и карактер одговорности као кључног проблема наше цивилизације у односу на друго и другачије са етичког и политичког аспекта, његовање дијалога и развијање "демократских дијалошких заједница".[296]

У новије вријеме етика постаје кћерка глобализације, судара култура па је неопходно да се установе универзалне вриједности које би се поштовале у читавом човјечанству уколико оно жели да избјегне свакојака зла и планетарно страдање, истакла је Ноел Леноар, представница Европске етичке групе. И Жан-Франсоа Коланж је замишљен над збивањима у данашњем свијету и поставља питање пословне етике, солидарне економије, трке за богаћењем и профитом и проналажење правичности у друштвеним односима. Са етичког аспекта мора се водити рачуна о рођеним и нерођеним покољењима, правима животиња, животној околини у локалним и глобалним размјерама, употреби нових технологија, рационалном коришћењу природних ресурса и многим другим етичким проблемима који у последње вријеме искрсавају у савременом свијету. Ера научно-технолошке револуције у жижу актуелности и интересовања филозофа, етичара и научника је довела питања биолошке етике, етике одговорности и космичке етике, која избијају у први план у савременој цивилизацији оптерећеној сукобима, изазовима, наднесеношћу над пакао и другим опасностима које пријете човјеку и космосу. Етичке норме обавезују изнутра, субјективно, и савјест човјека и човјечанства је на великој проби. Филозофи, научници, умјетници, теолози и јавни радници увиђају неслућене опасности које пријете човјечанству и планети од разорног дјеловања технике и технологије. Звона за узбуну звоне и опомињу, јер је угрожена читава природа, односно живи и неживи свијет.

Нашли смо се у ситуацији кад су правци савремене етике усмјерени на све уочљивије супротности у идеолошкој, политичкој и економској сфери. Новац се, по ријечима др Милана Кангрге, јавља као једини посредник између људских бића и смисла њихових живота и постојања. Ерозија морала достиже неприхватљиве границе па су на сцени нежељена понашања која се налазе у дисперзији интереса, у

[296] Ричард Бернстин: Одговорност филозофа, Београдски круг, Београд, 2000, стр. 9.

конфликту између вриједности и стварности и рађају низ сукоба у односима међу људима. Узроци ерозија морала на нашим и ширим просторима су: увођење економске блокаде и нехуманих санкција од стране земаља западне цивилизације, НАТО агресија на бившу Југославију и у другим дијеловима свијета под плаштом ширења демократије и обезбјеђења људских права и слобода, погубни утицај тзв. независних медијских средстава комуникације и пропаганде коју намећу западне земље и неке у нашем ближем окружењу, пласирање унификације и права јачег у међународним односима, пад ауторитета, неповољна привредна и политичка кретања, незапосленост и пад животног стандарда, крах социјалистичког система и ишчезавање блоковске равнотеже у свијету, хетерогени интереси и недефинисани односи међу народима који живе у Босни и Херцеговини са израженим тенденцијама за прекрајање Дејтонског споразума и наметање мајоризације, неповољни трендови у васпитно-образованој дјелатности, неке психопатолошке појаве у интерперсоналним односима и остала негативна кретања на локалном, регионалном и међународном плану.

Хришћанска и светосавска моралка регулисале су наше живљење и понашање у дугом периоду историјског постојања, с тим да су се, у извјесним елеменетима, задржали и неки пагански обичаји. Бој на Косову био је преломни догађај у историји српског народа који означава губитак самосталности и пад у дуговјековно ропство, али и подсјећање на славну прошлост, наше јунаке, цареве, краљеве, дјела духовне и материјалне културе, те узвишено жртвовање за крст часни и слободу златну. Косовска етика је слободарска, јуначка, витешка, хришћанска и страдалачка.

Наше јуначке народне пјесме су етика у којој централно мјесто имају: доброта, милосрђе, жртвовање, правда, истина, чојство и јунаштво.

Многе норме патријахалног и традиционалног српског морала полако нестају пред налетом савремене моралне стихије. Поставља се проблем како се могу сачувати неке моралне вриједности које представљају трајну моралну баштину српског народа, а одбацити оне које су негативне и превазиђене. Крах бившег система и транзиција која траје довели су до трке за влашћу, новцем и богаћењем, злоупотребе и запостављања части, поштења, солидарности, саосјећања и алтруизма. Искључиво материјални интереси угрожавају духовну димензију и доводе до моралног неутрализма, губљења смисла за оно што је вриједно и узвишено у моралној сфери.

Провођење транзиције у друштву, све већа разлика између богатих и сиромашних, обезвређивање друштвене, односно државне имовине, отворени процес приватизације, наступи група и појединаца са

позиција власти и моћи, драстичне социјалне неједнакости, несуштинска расподјела, довођење пензионера и осталих угрожених категорија становништва на ивицу егзистенције, изазивање сталних нацио-налних тензија, манипулација масама путем средстава информисања, корупција и криминал, наметање рјешења ван институција система, дириговање и неправедне одлуке, мјере, оптужбе и суђење само једној страни за злочине у грађанском рату, покушај легализације многих неморалних радњи и понашања – све су то изазови пред којим се налази крхко друштво које – градимо по моделу грађанског друштва заснованог на тржишној економији, демократији, људским правима и слободама.

Остају дилеме, недоумице и изражене тешкоће како створити присну моралну заједницу у држави гдје је недавно окончан међунационални и међувјерски сукоб. Јустин Поповић у свом дјелу **Филозофске урвине** износи да се тражењем истине и пробијањем њеним светилиштима, људска мисао"увек ломи кроз стравичне урвине".[297] Проблем правде, добра и зла, по њему, су урвине и гудуре, беспућа и други мучни и тужни предјели и мјеста које треба савладати.

Имајући у виду сложеност етичке проблематике данас, "може се поставити хамлетовска дилеме која гласи" *"To be or not to be thats my question now"* (Бити или не бити питање је сада.) Дилема је у томе да ли ће јачати морал или неморалне појаве.

Деструктивне и разарачке силе Запада су достигле кулминацију, излаз је у мудрости, ћутању и духовности Истока на које упућује чувена изрека: *"Ex Oriente lux"* (Свјетлост долази са Истока.)

У свом дјелу **Пут у живот** Лав Н. Толстој тврди да је права и несебична љубав закон душевног живота и да она оплемењује, улива вјеру и наду, даје смисао животу. И Евгеније Спекторски заступа мишљење по којем је "хришћанска етика заправо етика љубави која се оснажује и етиком светости". Сава Српски у свим својим дјелима се залаже за хришћанско праштање и милосрђе и проповиједа да се зло међу људима може побиједити једино љубављу. Исус Христос опомиње да је дјечја љубав права, искрена, спонтана и без резерве па је говорио: "Будите као деца!"

Проблем је у томе што савремени човјек постаје рушевина; у њему пресушује или се смањује врело љубави, милосрђа и алтруизма и уступа мјесто незајажљивом егоизму, мржњи, насиљу и освети.

[297] Отац Јустин Поповић. Философске урвине, Манастир Ћелије, Ваљево-Београд, 1987, стр. 9.

Издајство, кукавичлук, шкртост, самољубље, вјероломство, среброљубље и остале негативне моралне особине и појаве извргаване су порузи и оштрим осудама у нашим јуначким народним пјесмама и народним пословицама. Увијек се изражавао презир према онима који су били склони да служе туђину, да издају свој народ и вјеру и желе на туђој муци да се богате. Основни проблем се састојао у томе што је тешко остварити и дочекати правду и створити такве друштвене односе у којима ће негативне моралне особине бити елиминисане или бар сведене на минимум и изложене јавној осуди.

Проблем нашег доба је у томе што је мање Бога у човјеку и све израженије смањивање човјека у човјеку.[298]

[298] Отац Јустин Поповић: Философске урвине, Манастир Ћелије, Ваљево-Београд, 1987, стр. 10.

IV. БИТНА ОБИЉЕЖЈА ФИЛОЗОФИЈЕ ПРАВА

"Човек није рођен да решава проблеме света,
већ треба да тражи где проблем започиње,
па онда да остане у границама појмовног. "
(Гете Екерману)

1. Суштина и дјелокруг филозофије права

"*Sub lege libertas*"
(Латинска изрека)

Филозофија (грч. – љубав према знању или мудрости) проучава најопштије и најапстрактније одлике свијета и живота и категорије од којих полази наше мишљење: дух, материју, идеју, разум, доказ, истину и слично. Појмови помоћу којих приступамо свијету у филозофији и сами постају предмет испитивања. Филозофски проблеми могу бити ријешени напретком дисциплине, а напредак дисциплине може бити под утицајем филозофске рефлексије.[299]

Одређење филозофије права у **Енциклопедији Британика**, том 10 (Чикаго, Лондон, Женева, Сиднеј, Токио, Милано, Сеул, Јоханесбург), 1943-1973. стоји:

"*Philosophy of law concerned with the formulation of concepts and theories to aid understanding the nature of law, the sources of its authority, and its role in society. In English speaking countries the term "jurisprudence" is often used in reference to particular subdivisions of the field. (For material on non-Western law, see islamic law, chinese law.)*

To the extant that it implies some necessary link or coincidence with general philosophy the phrase "philosophy of law" may be somewhat misleading, for philosophy of law is mostly untouched by the conflicts of different philosophical schools, and its practitioners may without incongruity draw on diverse philosophical outlooks – on Logical Positivism for some analitical problem of the structure of legal

[299] Сајмон Блекбурн: Оксфордски филозофски речник, Светови, Нови Сад, 1999, стр. 120.

orders and, simultaneously, on Existencialism for a problem of sociological jurisprudence or justice, for example without commitment in any such instance to an entire philosophical outlook."[300]

Не може се рећи да је филозофија права специјални дио филозофије у оном смислу као што су етичка и политичка филозофија, епистемологија, логика, али филозофија права по својој суштини и дубини обухвата правне проблеме у оквиру опште филозофије и дисциплине које су саставни дио филозофије у томе јој помажу.

У **Оксфордском филозофском рјечнику** се износи да се филозофија права бави питањем природе права и појмовима који структурирају законску праксу. Тиме се обухватају теме везане за дефиницију права, уколико је она неопходна, затим описи или модели права који освјетљавају тешке и маргиналне случајеве у области међународног права, примитивног права и аморалног и неправичног права. За дубље разумијевање укључују се појмови законског права или дужности, законско дјеловање и мјесто одређених појмова у које спадају намјера, одговорност, дужност, обавеза и природа законског резоновања и рјешавања проблема судским одлукама.[301]

Др Радомир Д. Лукић разматра појам филозофије права у оквиру опште филозофије с традиционалног гледишта:

"Најпре, оно што се означава традиционалним значајем термина филозофија заиста постоји и не може се порећи. Сасвим је друго питање да ли вреди занимати се филозофијом узетом у том смислу, да ли она што вреди, и друго: кад је реч нарочито о филозофији права, ми се такође интересујемо за оно што се такође назива филозофијом права и што је различито од оног што се тако традиционално назива. То нешто је најопштија наука о праву, која се назива теоријом (општом) права. Уосталом, као што се може и очекивати, слична појава постоји

[300] Филозофија права се бави формулацијом концепата и теорија како би помогла разумијевање природе права, изворе његовог ауторитета и његову улогу у друштву

У земљама гдје се говори енглески језик термин "јуриспруденција" се обично користи синонимно и непромјењив је кад се упућује на терен одређених правних дисциплина. (За материјал о правима која нису западна погледајте исламско или кинеско право.) Постоје неке посебне везе или коинциденција са општом филозофијом права која је у већини случајева недирнута од стране конфликата различитих филозофских школа. Оне који предају филозофију права могу без подударања привући различитости филозофских перспектива нпр. логички позитивизам за неке, аналитички проблеми структуре легалног поретка, и симултано с тим, егзистенцијализам за проблеме социолошке јуриспруденције или правде без обавезе у било којем случају према цјелокупном филозофском погледу

[301] Сајмон Блекбурн: Оксфордски филозофски рјечник, стр. 123. и 124.

и у области опште филозофије: има људи који филозофијом називају једну општу науку, која обухвата суштину целог света. "[302]

Док се филозофија одређује својим надискуственим исказима, сам њен појам одређује се искуственим исказима о њој самој као сазнању саме себе, филозофије. По др Лукићу, филозофија права мора истражити три врсте надискуствених чињеница које се тичу права: прво, право као опште надискуство; друго, надискуство позитивног права, и треће, особено правно надискуство у виду објективног права. Посебно апострофира да, уколико се жели општије писати о појму филозофије права, треба се водити рачуна да се не би инсистирало на науци него на филозофији као бити за разумијевање суштине правног проблема.[303] Код др Лукића су примјетне неке сродније везе између филозофије, односно филозофије права и науке, али и огромне разлике.

Наш познати правни теоретичар др Тома Живановић се, између осталог, бавио и филозофијом права, па сматра да постоји филозофија права, на једној, и филозофија о тој филозофији, на другој страни, па је досљедно изградио такво тумачење у свом дјелу **Систем синтетичке правне филозофије**. Међутим, код њега се филозофија јавља као искуствена дисциплина, премда она представља мјешавину, особену синтезу искуствених (научних) и надискуствених (метафизичких) исказа.

Љубомир Тадић под изразом филозофија права у најширем значењу подразумијева ову дисциплину у саставу опште филозофије, стара је колико и сама европска филозофија и њено исходиште се може наћи у античком природном праву, али додаје:

"Међутим, филозофија права stricto sensu стара је колико и њемачки идеализам или, још одређеније, она започиње свој истински живот тек са Хегелом. Према томе, све до настанка њемачког идеализма право има своје онтолошко утемељење у једној метафизици природног права, најприје у античко-паганском, а затим у хришћанском, у многим аспектима из античког изведеном природном праву које је, у суштини, било истоветно са декалогом. Овај период развитка филозофске рефлексије о праву може се условно обележити као преткритичка филозофија права у којој средишње место заузима појам правде. Преокрет од овог примарно објективистички појмљеног природног права ка филозофској рефлексији права у којој субјективност има конситутивно значење – одиграо се са Кантовом филозофијом, која има своју снажну инспирацију у Русоовој

[302] Српска академија наука и уметности (Одељење друштвених наука): О филозофији права, Београд, 1978, стр. 503.

[303] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофије права (I. Филозофија, II. Филозофија права), стр. 291.

филозофији слободе. Кант је у принципу трансценденталног субјекта открио услов само-одређења воље, учећи да је слобода под природним законима немогућа. Тиме је Кант поставио темељ филозофије слободе њемачког идеализма, која у својим крајњим, Хегеловим консеквенцијама води еманципацији воље од природе, а тиме изазива битне промене у историјском развитку филозофије права."[304]

За разумијевање Хегелове аргументације из "**Филозофије права**" др Мирослав Миловић полази од става да је потребно претходно подсетити се његове идеје спекулације, а у прилог овом могу се навести тезе из логичких законитости, односно логике као филозофске дисциплине, гдје је евидентна подјела на логику бића и логику рефлексије. У оквиру логике рефлексије, као ступњева саморазвоја појма, др Миловић разликује објективну и субјективну логику. Овај истакнути савремени српски филозоф широко елаборира Хегелово и Кантово одређење филозофије права, као и све проблеме који су присутни у овој области и закључује:

"Ако је, с једне стране, могуће показати комуникативне, интерсубјективне претпоставке духовног (тј. ако је могуће изаћи из духовног хоризонта модерне Европе и њене метафизике субјективности) и ако се, с друге стране, показује да Хегелова филозофија остаје у хоризонту те метафизике, онда ће једна од консеквенци за данашњу филозофску дискусију бити вероватно неопходност да се и **'Филозофија права'** поново одреди на новим, комуникативним претпоставкама. Можда се на том путу задобије и социјална релевантност нове филозофске парадигме."[305] Свједочанство о одстуству теорије интерсубјективности и теорије комуникације код Хегела може да послужи и анализа самог суда. Ту се може пронаћи и битна сличност Хегела и Канта и поред Хегелове намјере да радикализује Кантову филозофију.

Александар Кожев покушава да одреди суштину права и полази од Хусерловог феноменолошког метода који чини његов специфични филозофски став, гдје се свијет узима као субјективна људска творевина. Кожев разликује право које као емпиријска егзистенција остварује своју суштину у просторно-временском, материјалном свијету, од феномена права који открива човјеку ту суштину посредством њеног остварења. Какви су домети феноменолошког приступа праву Кожева? О том проблему Слободан Бељански резимира расправу:

"Ма колико оштроуман и систематичан, феноменолошки метод Кожева делује усиљено. Право је, ипак, оно што филозоф не треба да обухвати 'површински', тумачењем мишљене предметности саме, без

[304] Др Љубомир Тадић: Филозофија права, Напријед, Загреб, 1983, стр. 9.
[305] Др Мирослав Миловић: Етика и дискурс, ФДС, Београд, 1992, стр. 116.

метафизичке и онтолошке димензије. У правним феноменима, као што су 'сукоб', 'ништење', 'непристрасност', и 'незаинтересованост' често има више имагинарног него стварног, а у домену оног што јесте стварно, постоји неразмрсива разлика између њихових појавних форми и њихове суштине, између њиховог бивствујућег и њихове бити. Одговор на оправданост права не може се задовољити 'државним разлогом', као што ни одговор шта право јесте не може заобићи улогу права у судбини човјека".[306]

Филозофија права се бави суштином и бићем права, а не институтима и гранама позитивног права, чиме се на општи и уопштавајући начин бави теорија права. Филозофија права и теорија права обухватају оно што је опште за сва конкретна права и конкретне правне науке. У својој бити, филозофија права је најопштији дио општег сазнања права у цјелини, а ту се апострофира суштина самог права. Многи теоретичари сматрају правну филозофију општом спознајом права и она смјешта право у контекст општег филозофског поимања и схватања права па др Слободан Благојевић, у духу напријед изнесених ставова, схвата филозофију права, правну науку и теорију права у међусобном односу и додаје:

"Произлази да филозофија права утврђује шта је у бити право, у његовом универзалном значењу, док правна наука утврђује шта сазнато право представља онда кад се јави у облику правне норме, правног поретка, позитивног права. Теорија права се интерполира умеће између њих као виши, општији, апстрактнији вид сазнања од правне филозофије. Полазећи од општих филозофских премиса, филозофија права посматра феномен права у укупности постојања и историјско друштвених збивања, тражећи у праву оно што је од значаја за универзум, шта је, са тога гледишта суштина и идеја права."[307]

Виталистичка нота у праву садржана је нарочито код француских мислилаца о праву (Alfred Fouillé, Courcelle-Sencuile и неки ранији и каснији мислиоци). Виталистички лајтмотив је био њихов компас и из свакодневне стварности извлаче тајне живота, премда је у филозофији било и мистичних момената и утицаја догматизма католичке цркве, те

[306] Слободан Бељански: Поетика права. Политика филозофије, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1999, стр. 97. и 98.
[307] Др Слободан Благојевић: Правна наука, теорија права и филозофија права и њихови међусобни односи, Југословенска теорија, филозофија и социологија права у прошлости и данас (Прилози с научног скупа), Београд, 1997, стр. 28. и 29.

конвенционалног идеализма и још неких оријентација у савременој француској филозофији и теорији права. [308]

У својим правнофилозофским списима Емил Ласк се залагао за конкретизацију филозофије важења у сфери права и да одреди однос према другим сферама и на тај начин је проширио оно што су учинили Винделбанд и Рикерт. На тај начин је створена сфера важења која је у себи самостална и особена. Он је заснивао филозофију права у херменеутичком смислу и крчио је нове путеве у овој области. Филозофија важења и историјска димензија основе су Ласковог погледа на филозофију права, као и расправа о методологији филозофије права и правној логици.

Правна енциклопедија 1 обрађује појам филозофије права истичући да је она дио опште филозофије који се односи на право и као сама филозофија има много значења код разних филозофа и филозофских школа. Филозофија права се, значи, одређује на различите начине и обрађује различита питања. Постоји позитивистичко одређење филозофије права као најопштије науке, која је изједначена са општом теоријом права, преко разних метафизичких, гносеолошких, нормативистичко-политичких и разних других схватања до дијалектичко – материјалистичких схватања и у тим размјерама крећу се бројни системи и правци филозофије права. Три су главне групе праваца филозофије права: метафизичко-онтолошки, гносеолошки и нормативноаксиолошки правци. Логичка анализа има важно мјесто код тумачења правних норми и низа других проблема везаних за правни феномен. Дијалектичко-материјалистичка филозофија права разрађује широко проблематику филозофије права и разликује дијалектичку проблематику права у ужем смислу (онтологију) од гносеолошке, логичке и аксиолошке проблематике. Овдје су присутни проблеми, дилеме, сложеност структуре и остали изазови савремене филозофије права.

За П. Пиованиа филозофија права представља скуп филозофија права које су изграђивали разни филозофи. Р. Тревес сматра да филозофија права није посебна филозофија ни филозофска дисциплина, већ је сама филозофија усмјерена на правну област. Жан-Луј Гарди је мишљења да сваки правник мора поћи од метаправног становишта да би разматрао природу права и у том је суштина правне филозофије. И Ж. Дарбеле филозофију права смјешта у сектор филозофског знања, док је за К. Цацоса филозофија права саставни дио опште филозофије и обухвата идеју државе и права, затим

[308] Др Божидар С Марковић: Француска мисао о праву, Теорија, филозофија и социологија права у свету (Стање, проблеми, изазови), радови с научног скупа, Београд, 1998, стр. 13.

социјалног поретка. [309] Филозофија права, према дефиницији др Стевана Врачара, има за предмет људско право, објективно право и то у смислу закона са моралним значењем. Овај правни теоретичар филозофију права доводи у везу са филозофијом морала.

На основу свих одређења може се утврдити да је карактер филозофије права, прије свега, филозофски, да она може бити идеалистичка и материјалистичка, спекулативна и реална и саставни је дио опште филозофије.

Фундаментални темељи филозофије права састојали би се у означавању најважнијих проблема којима се посвећује изузетна пажња и која су од пресудног значаја за филозофско правно подручје:

- **истицање опште филозофије као теоријског оквира и полазног метода у правним истраживањима;**
- **дозвољена је примјена општенаучних поставки, закључака и достигнућа којим се изграђује интердисциплинарно истраживање и користи у схватању правног феномена и његове реалности;**
- **испитивања усмјеравати на научно сазнајну и практичну активност, те посебну пажњу усресредити на подручје, моменте и питања који су запостављени у литератури;**
- **свестрано коришћење посебних научних метода у правнофилозофским истраживањима и то самосталних и оних које користе специјалне науке;**
- **посебне филозофско-правне дисциплине и доктрине у раније м и новијем периоду;**
- **најважнији филозофско-правни проблеми и дилеме нашег време-на и на још много тога што је од битног значаја за свестран прис-туп филозофији и теорији права, сматра совјетски правни теоретичар Д. А. Керимов.**

2. Онтологија права

Онтологија је филозофска дисциплина која се бави проблемом бића, бивствујућег и код Платона се поима као дијалектика, код Аристотела као "прва филозофија" или метафизика. У каснијем периоду, у диоби метафизике дошло је до појаве онтологије. Тако, онтологија постаје први и саставни дио метафизике, уз још неке дисциплине које улазе у

[309] Др Стеван Врачар: Структуралност филозофије права, Издавачка књижарска радионица Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1995, стр. 31. и 32.

метафизику. Значи, онтологија се бави проблемима бића, бивствујућег уопште, њихове суштине, категоријама, законима, структуром и осталим аспектима бивствујућег. У Хегеловој логици основна проблематика је онтолошка, као и одређење спекулативне и материјалистичке дијалектике уопште. У Марксовој и Енгелсовој филозофији развијена је материјалистичка монистичка онтолошка концепција у цјеловитом поимању.[310]

По др Радомиру Лукићу онтологија је учење о свијету, она изучава састав свијета, а тиме и појединих његових дијелова, и из ње се издвојила филозофија природе као посебна грана. У онтологију спада и питање постојања свијета па су гносеологија и аксиологија могуће су на њеним основама.

Онтологија права одређује право као надискуствену појаву или надискуствене видове права. Ту се открива веза права са свијетом као цјелином у смислу чврсте онтолошке заснованости и на тај начин се намеће човјеку и друштву, док се одбацују неке тврдње да је право проста и произвољна људска творевина. Произлази да онтологија права треба да одреди особени онтолошки садржај права као особене појаве и његову унутрашњу природу и генезу и да га разликује од других појава, али и да уочи онтолошке везе с другим појавама у свијету и са свијетом као цјелином.

Према томе: "Онтологија открива надискуство, ствар по себи, па према томе и право по себи. Како је право и ствар за нас, тј. дато у искуству, онтологија треба да утврди његове надискуствене елементе, који постоје по себи, објективно. Тај однос између искуствених и надискуствених елемената права није њихово потпуно поклапање, али ни потпуно раздвајање. Надискуствени елементи права су деломично истоветни с искуственим, деломично различити, одн. супротни, а има искуствених елемената који не постоје у надискуству. Стога се не може сматрати да у надискуству постоји неки систем права који би се могао сматрати потпуним правом у садржинском смислу речи, те је можда боље говорити о надискуственим елементима права него о двама потпуним правима – једном позитивном, другом објективном".[311]

Било би неопходно да онтологија права утврди надискуствене елементе права и да се тако створе услови да се позитивно право што више поклапа с објективним. Уколико су већа и знатнија одступања од објективног права, долази до застоја у функционисању друштва, што може довести и до његове пропасти. Људи тешко уочавају узроке који доводе до пропасти па су осуђени да' тумарају по мраку и

[310] Филозофијски рјечник у редакцији Владимира Филиповића, Накладни завод Матице хрватске, Загреб, 1984, стр. 234.

[311] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофије права (I. Филозофија, II. Филозофија права, стр. 307.

испаштају своје грешке. Постоје и свјесне грешке, кад се зна да нешто што се чини није добро, јер човјек је умно, страсно и неумно биће па му је својствен гријех. Уколико је више моћан, има могућности да чини веће зло, јер је охол, инатан и власт му брзо удари у главу па губи смисао за правду и реалност.

Правно важење се везује за актуелну свијест и оно је, као и општи појам важења, идеална појава. Норма правно, односно идеално важи и појављује се у актуалној свијести зато што важи, а не важи зато што се у њој појављује. Она важи за субјекте и кад не постоји и никад није постојала у његовој свијести и примјењује се на њега уколико је није поштовао. Она важи за њега и зато што је други субјекат надлежан за то, мисли да она важи, али она правно важи и кад нико не мисли да важи, јер је важење објективна, идеална појава. Правило важења престаје у одређено вријеме и норма губитком важења престаје.

Право је конструисано као потпуно идеалан систем који одступа од реалног свијета. Не може му се порећи да прописује вријеме важења непрекидно и да је то пуноважно.

Позитивно право мора да важи и да буде норма, правило понашања и његова позитивност се може одредити, ако постоји, тачније ако постоји норма која једино може бити позитивна.

Право се у ширем смислу може узети као бивше, будуће, замишљено, објективно и слично. Широка употреба "непозитивног" права је у тијесној вези с позитивним правом. Уколико нема других веза, онда су они међусобно слични по својој нормативности и садржини, и у пракси могу да прелазе једно у друго.

3. Гносеологија права

Гносеологија води поријекло од грчких ријечи: gnosis, што значи сазнање, знање, тежња да се све докаже, посебно у погледу духовног и божанског свијета и израза logos, који означава ријеч, науку и још нека сродна значења. Она је једна од филозофских дисциплина и обухвата теорију сазнања.

Гносеологија права се ограничава на сазнање права као посебне појаве у свијету. За гносеологију права важе сви закони опште гносеологије и она се бави њиховом примјеном на правну област, као и утврђивањем посебних закона сазнања права уколико исти постоје. Пошто је право по својој природи идеална појава, неких посебних обиљежја је мало и не задиру у саму суштину сазнања. Право у себи садржи дихотомију – позитивно и објективно – и између њих постоји

суштинска разлика па се и гносеологија дијели на позитивну и објективну. Понекад право, посебно позитивно, ставља границе сазнајне могућности. Тиме се усавршава поступак сазнања, рационализује право у службеној употреби и обезбјеђује његов потребан утицај на друштвене односе.

У гносеолошком смислу проблем није у тумачењу језичког исказа, премда је оно најважније за сазнајне домете, већ у схватању природе мисли из које се састоји правна норма, односно поимање односа између мисли и њеног језичког исказа. Стратешки циљ на овом плану је у могућности да језик тачно изрази мисао о сложеној природи правног феномена.[312]

Филозофи и правни теоретичари износе да је позитивно право садржано у језичким исказима који се писмено или усмено изражавају одговарајућим знацима и морају се разликовати од онтолошке суштине исказа. Може да дође до нејасноћа, вишесмислености и грешака у језичком изразу гносеолошке и онтолошке проблематике права. У том случају отклањају се недостаци и грешке, што чини тумач, и он је одговоран за правилно и тачно изражавање смисла одређене норме. У начелу, постоји знатна практична могућност да се позитивно право сазна и исто тако и примијени, што није случај код других врста права.

Док је суштина позитивног права доступна сазнању тумачењем смисла језичког исказа, дотле објективно право није уопште дато у исказу. Значи, објективно право је дато чињеницама, ванјезичким релацијама, односима међу појавама и законитостима који њиме владају. Оно је идеално, али не у језичком смислу, и циљ му је врховна правна вриједност (опстанак највећег могућег броја најсавршенијих бића) па садржи све норме које су неопходне и у највећој мјери обезбјеђују остварење тог циља права.[313]

Можда би расправа о гносеологији права могла бити проширена и на друга подручја права, јер сваки правац, струја или схватање, сходно својим особеностима, открива и особености метода којим се служи у истраживању права у склопу филозофије права. Изузетно значење гносеологије права свеобухватно је изразио др Стеван К. Врачар: "Све у свему, може се рећи да је гносеолошка проблематика, у својој сложености која прати целокупни процес сазнавања права, она друга одредница модерне филозофије права. Ту се налази мноштво проблема, као што су проблеми правне логике, проблеми тумачења права, проблеми спајања конкретности и апстрактности итд. Нарочито се ту

[312] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофије права (I. Филозофија, II. Филозофија права, стр. 488.

[313] Др Радомир Д. Лукић. Систем филозофије права (I Филозофија, II. Филозофија права, стр. 490

налази целокупни инструментаријум, не само дијалектике, већ и многих других методолошких тековина. Уопште узев, то значи и проверу и конкретизацију опште методологије на терену права, у области филозофије права. А то је џиновско подручје."[314]

4. Аксиологија права

Аксиологија права је учење о вриједностима права и представља филозофску дисциплину правне науке, односно филозофије права и изучава друштвене вриједности у ширем обиму, те вриједносне судове као састојке правног поретка, потом вриједности које остварује само право и из чега произлази и вриједност самог права. Вриједности су од великог значаја за право па има гледишта да управо оне и чине основни садржај филозофије права.

Постоји дескриптивна аксиологија права (која описује и објашњава стварно дјелујуће вриједности) и прескриптивна аксиологија права (која проналази и предлаже идеалне или боље и потпуније вриједносне садржаје творцима правних норми).

Ако посматрамо практичну примјену права, онда је аксиологија незаобилазна, јер је право у великој мјери нека врста утврђивања вриједности људских понашања и односа, упоређивање и мјерење вриједности, односно невриједности.

Задатак је онтологије права да утврди правне вриједности и открије њихову онтолошку суштину и остварење путем права. Поставља се нужност да се одреди "вриједност" самих вриједности, што се омогућује њиховим поређењем и супротстављањем невриједностима, затим њиховим односима према евентуалној врховној правној вриједности уколико она постоји, а одатле и према врховним вриједностима свијета уопште.

Појам правне вриједности најшире и најцјеловитије на нашим просторима одређује др Радомир Д. Лукић:

"Правне вредности су више или мање опште друштвене вредности које и право штити. Међу њима ипак се условно могу издвојити неке које, иако нису чисто правне, ипак могу да се сматрају првенствено правним, јер их право најпотпуније штити."[315] Таквих вриједности

[314] Стеван К. Врачар: Структуралност филозофије; Издавачка књижарска радионица Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1995. стр. 122

[315] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофије права (I. Филозофија, II. Филозофија права, стр 446.

др Лукић наводи двије врсте. У прву сврстава вриједности везане искључиво за право, па их друштво "присваја" као своје (правна сигурност, правна дјелотворност (ефикасност). Другу врсту вриједности, условно незваних правним, чине вриједности опште-човјечанског карактера које право најпотпуније штити и остварује, тако да се и оне у том смислу називају правним вриједностима (мир и ред, поредак).

Остале вриједности су типично друштвене, а правне су само уколико их право захтијева и остварује (истина, правда, људско достојанство). За највишу општу, а тиме и правну вриједност наводи се опстанак свијета, односно човјечанства – највећег могућег броја људи у што потпунијем достојанству и слободи.

Поред основне, суштинске сопствене вриједности, право је тијесно везано с једном другом општом друштвеном вриједношћу, с моралом.

Право мора да располаже силом и да примјењује физичку принуду, те тако смањује напетост и борбу у друштву и обезбјеђује ред и мир потребан за опстанак и напредак друштва. Многи филозофи и правни теоретичари сматрају да се права правна вриједност добија тек у односу права као средства за опстанак друштва и принуде као негације вриједности.

Аксиолошкоправна истраживања су присутна у свим фазама развоја правне мисли, од антике до данас. Прво се јавила прескриптивна аксиологија права у учењима о природном праву, у правној политици и науци и у пракси законодавства, затим се јављају елементи дескриптивне аксиологије права у социолошким теоријама права и у развијеној правној догматици.

Својом аксиолошком проблематиком и цјелокупним садржајем, филозофија права настоји и успијева, на овај или онај начин, да открије смисао права и правних установа. Она то чини анализом циљева, виших или нижих, непосредних или далекосежних, видљивих или скривених итд. који су субјективисани у праву и правним установама.[316]

5. Логика правне науке

Правна логика чини дио правне филозофије који изучава право с гледишта логике. Она је дуго била занемаривана филозофска дисциплина у оквиру правне филозофије, али у новије вријеме

[316] Др Стеван К. Врачар: Структуралност филозофије; Издавачка књижарска радионица Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1995, стр. 127.

доживљава своју ренесансу у дјелима филозофа и правника. У Бриселу је, под вођством Хаима Прелмана, постојао посебан међународни центар за истраживање правне логике.

Предмет логике правне науке су двије различите врсте питања. У прву групу спадају питања која имају претежно логичко-филозофски карактер и њих испитује семантика као релативно нова филозофска дисциплина. Ту се истражује логичка природа правних норми и других правних ставова као исказа и њихове законитости.

Сва питања која се изучавају у оквиру прве групе везана су за дисциплину која се назива деонтолошка логика.

Другу велику групу питања којима се бави правна логика чине претежно правнологичка питања и њима се баве претежно правници. У ову скупину питања улази коришћење логичких законитости у тумачењу и примјени права, а то су углавном питања тзв. логичког тумачења и тзв. правног силогизма.

Постоји спор о природи логике у праву. Неки филозофи и правници се споре око тога да ли се логика која се примјењује у праву разликује од опште логике и чини посебну правну логику, или је истовјетна с општом логиком.

Више гледишта иде у прилог тврдњи да не постоји посебна правна логика. Треба разликовати строго логичко правно закључивање, гдје се примјењују одговарајућа логичка правила од правног убјеђивања, доказивања (аргументације), у којима не постоји строга примјена логике него се она схвата у духу закључивања да је неко мишљење боље од другог.

Перелман је одговоре на сву традицију западне филозофије која трага за рационалним основама индивидуалног и колективног дјелања дао сводећи их на проблем рационалности вриједности који би могао бити у изградњи логике судова вриједности: "Наши радови су нас уверили да не постоји специфична логика која се односи на вредности, него се исте технике расуђивања које користимо ради критике и оправдања избора мнења, претензија и одлука, употребљавају и кад је реч о критици и оправдању исказа који се уобичајено квалификују као судови вредности."[317]

Густав Радбрух полази од чињенице да правно тумачење није магично нити мистично и није игра дубокоумности, него логичка интерпретација. Међутим, уколико се поријекло логике налази у реторичкој настави софиста, онда је научна логика у својим првобитним појављивањима, прије свега, адвокатска логика, јер реторика је

[317] Хаим Перелман: Право, морал и филозофија, Предговор Душана Бошковића, Нолит, Београд, 1983, стр. XI.

вјештина доказивања и побијања у дијалогу и користи се највише при вођењу расправа на суду.[318]

Новији приступи логици филозофа и правника правне науке имали су за циљ да телеолошки принцип, који је јуриспруденција увијек примјењивала, изричито доведу до свијести и у методолошком размишљању, сматра Емил Ласк.

6. Правна антропологија

У посљедње вријеме присутне су правне теорије, као и домети филозофије права, којим се релативизује значење и домет правног позитивизма, а то отвара нове могућности за већи замах правне антропологије.

Правна антропологија је усмјерена на подручја гдје се сусрећу право и човјек.

Сам појам правна антропологија различито се одређује у Рјечнику Теорије и социологије права. По првом тумачењу, ова дисциплина за објекат проучавања има човјека у односу на његову социјалну и културну средину. По другом тумачењу, правна антропологија односи се на цивилизације које посједују писмо. Треће значење обухвата филозофско проучавање правног феномена и његово везивање за различите културне традиције.[319]

Цјеловит "човјек у праву", са својим виталним потребама, стремљењима, амбицијама, интелектуалним потенцијалом, склоностима и способностима, предмет је правне антропологије. Зато др Радивој Степанов и др Гордана Вукадиновић износе битна значења правне антропологије: "Дакле, кад је реч о правној антропологији, ваља имати у виду области, подручје где реално право постаје средство за управљање човеком (дисциплиновање човека и где збиљски (реалан) човек постаје (прејако ће звучати) објект управљања права. Или, правна антропологија указује где природне детерминанте продиру у сферу права дајући јој типично 'људску' (антрополошку) садржину, односно где нормативне детерминанте права, човека формирају у Личност, претварајући га у носиоца права и обавеза: Буди личност и

[318] Густав Радбрух: Филозофија права, ПФ, Београд, 1998, стр. 119.

[319] Antropologie juridique Dictionnire encyklopedique de theorie de sociologie du droit, Paris, 1988, p. 17.

респектуј друге као личности."[320] И по напријед наведеним теоретичарима, право и човјек стоје у двојакој релацији. По једној релацији, која се може означити као право на човјека као "ненормираног" бића, али којем је нормирање потребно у виду једне врсте цивилизацијског услова без којег се не може. У другој релацији, која је дијаметрално супротна претходној, изражава се као "човјек на право", односи се на систем норми који омогућава њихово утврђивање, али који је истовремено и сам "ненормиран". Проистиче да је право производ (израз антрополошке рефлексије) и човјековог сензибилитета и средство за управљање човјеком

Компас за правно-антрополошка истраживања представља повезивање позитивног права и детерминирајућих закона разума, те позитивног права са детерминирајућим и ординирајућим законима природе.

У жижи интересовања данас стоји пропитивање односа или веза и тзв. "програмирајућих закона разума". У смислу освјетљавања и рјешавања овог питања наводе се четири глобална проблема: језички програм човјека, упућеност права на језички програм човјека, формирање проблемске димензије и, напокон, право и ментални склоп homo iuridicusa.

Правна антропологија крупним корацима граби напријед и отвара нове могућности у схватању човјека у систему права.

7. Правна херменеутика

Херменеутика се у филозофском смислу одређује као вјештина тумачења, интерпретације и доказивања у вези са одређеним проблемима. За Хајдегера је она, феноменологија постојања и везана је за биће и вријеме.

Утврђивање правног значења правне норме врши се пошто се претходно утврди прави, аутентични текст норме и њена правоснажност. Утврђивање правног значења норме врши се логичким, систематским, историјским и цильним тумачењем.

У логичком тумачењу основ је у утврђивању значења норме помоћу логике. Ту се примјењују закони логике на значења која се добију анализом језичких и других тумачења. Ово тумачење омогућује да се

[320] Др Радивој Степанов и др Гордана Вукадиновић: Осврт на правну антропологију, Теорија, филозофија и социологија права у свету (стање, проблеми, изазови), Београд, 1998, стр. 37.

изразе значења која су понекад скривена и на тај начин норма учини богатијом, потпунијом и тачнијом.

У вези с овим проблемом др Р. Лукић пише: "Сходно томе, цела једна дисциплина, језичко-логичка, тумачење права прати, почев скоро од његовог постанка. Она је данас особито развијена, наслањајући се на општу такву дисциплину (херменеутику), која у последње време прераста чак у једну посебну врсту филозофије."[321]

Проистиче да се може условно говорити о правној херменеутици у оквиру филозофије права, или посебној филозофији везаној за тумачење и генезу права.

Онај ко хоће да разумије, увијек је повезан с предањем које је везано за језик и традицијом одакле предање долази.

8. Естетика права

Естетика је филозофија умјетности и она проучава осјећања, појмове и судове који се односе на поштовање умјетности, расправља о лијепом у умјетности и природи, највећу пажњу посвећује условима и критеријума стварања, те осталим објектима и идејама лијепог и узвишеног.

Њемачки филозоф Мартин Хајдегер, творац фундаменталне онтологије, филозофије егзистенције, потом бивства и времена, сматра да је у савременој ситуацији нужно вратити човјека умјетности, особито поезији, која је заузимала доминантан положај у далекој старини; умјетност је у античкој епоси била највиши облик филозофске спознаје свијета и човјека.[322]

Право се може послужити умјетношћу, као што се и умјетност у разради појединих проблема може ослањати на правно подручје. У свакој културној појави, па тиме и у праву, потребна су тјелесна изражајна средства: гест, говор, симбол, остали знаци и сродне појаве, што упућује на чињеницу да се тјелесни изрази могу естетски вредновати.

"У раним временима постојања народа, који још не знају за подељеност и посебне законитости културних подручја, тесно су повезани, чак спојени, не само право, обичај и морал, право и религија, него и право и уметност"[323], напомиње Г. Радбрух. Јакоб Грим је у свом времену проучавао "поезију у праву", а Ото Гирке је упућивао на "хумор у праву".

Аутентичност права најјаче је приказана у драмама, сатири и у оквиру ликовне умјетности, карикатуре.

У дјелима Анатола Франса, Толстоја, Достојевског и многих других књижевника и умјетника захватани су и правни проблеми.

9. Обиљежја првог периода филозофије права

Први период у развоју филозофије права означава њену предисторију. Увијек када се говори о историји права, мисли се на период који обухвата посљедњих стотињак година, и у ком интервалу су се збиле најважније промјене, никле нове филозофске теорије и учења, школе и правци који су битно одредили даље кретања, оријентације и судбину права и правне филозофије. Карактеристика првог периода је у томе што нема иоле значајнијег мислиоца који своја разматрања није везао за филозофско-правну мисао. Читава је плејада значајних имена од Платона и Аристотела, преко Цицерона, Августина, Томе Аквинског, Бекона, Викоа, Хобса, Лока, Хјума, Лајбница, Волфа, Русоа, Канта, Фихтеа, Шелинга, Хегела до Фојербаха, Маркса, Пуфендорфа, Савињија, Мила, Бентама и Шопенхауера.[324]

Ово кратко набрајање не значи да су обухваћени сви мислиоци, теоретичари, правници и филозофи који су се бавили филозофијом права, њеним дометима, суштином и значајем, расправама о најважнијим питањима и проблемима из ове области. Ради се о дугом временском раздобљу у коме је дошло до развитка мноштва школа, погледа, учења, идеја, схватања, појмова у области филозофије права који су били најупечатљивији, како то констатује др Стеван К. Врачар.

Један од утицајних теоретичара Х. Кернс је у свом хронолошком приказу изнио битне карактеристике и еволутивни ток развоја и третирања идеје права од Платона до Хегелових становишта и темељних увида у ову проблематику. Оно што је битна карактеристика старе филозофије права је да је она несамостална и у њој је садржано оно што је типично за правну науку уопште. Ријетке су издвојене расправе о филозофији права којима се дубље и свестраније разматра правна мисао и њен смисао. Не може се заобићи чињеница да

[321] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофије права (I. Филозофија, II. Филозофија права, стр. 487.

[322] Др Богомир Ђукић: Хеленска естетика, Просвета, Београд, 1999, стр. 32.

[323] Густав Радбрух: Филозофија права, Правни факултет Београд, 1998, стр. 115.

[324] Др Стеван К. Врачар: Структуралност филозофије права, Издавачка књижарска радионица Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1995, стр. 77.

је правна мисао у самим почецима, а нарочито у нешто каснијим стадијима развоја, била теологизована.

У миленијски дугом развоју права, а тиме и његове филозофије, долазило је до бројних промјена, реформистичких захвата, супротстављених погледа и учења, али се јеврејско-хришћанска цивилизација успјела да одржи на високом трону и њене идеје су биле вијековима водеће.

Правна наука, као и и филозофија, у средњем вијеку биле су слушкиње теологије. Током даљих раздобља филозофско-правна мисао се развијала на подлогама идеолошкометафизичких конструкција које су имале теолошки карактер или су биле сличне поменутим конструкцијама.

У развијенијој филозофско-правној теорији јављала се спекулација, али су биле заступљене и апстрактне форме, чиме се није придавао значај искуству и стварности. Спекулација је брзо и дјелотворно продирала у све области права и од ње су зависила сва питања правне мисли, теорије и праксе.[325] Међу међаше у разграничавању двају периода у историји развоја филозофије права и правне мисли уопште убрајају се Кантова, Хегелова и Марксова дјела.

10. Карактер и физиономија савремених филозофско-правних кретања

Средином прошлог вијека отпочела је свој развитак савремена филозофија права. Кантова, Хегелова и Марксова дјела дала су огроман полет људској мисли и представљају темељ и неизмјеран допринос даљем развоју филозофије права и свих других филозофских и научних дисциплина. Услиједила је плурализација филозофије права, али су биле присутне и тенденције парцијализације.

У суштини, релативно кратак развојни пут савремене филозофије показао је у пуној свјетлости проблеме старе филозофије права, али су искрсли и нови проблеми, и захваљујући њима савремена филозофија права се непрекидно и све потпуније афирмисала. Она је освајала просторе и тражила своје мјесто у непрегледном мноштву наука и научних дисциплина, испољавала своје особености и добијала одређену друштвену улогу. Тако се на свјетској позорници одвијала драма самопотврђивања филозофије права.

[325] Др Стеван К. Врачар: Структуралност филозофије права, Издавачка књижарска радионица Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1995, стр. 79-81.

Противрјечна су мишљења филозофа и правника око постојања филозофије права. Већи број теоретичара из области филозофско-правне проблематике сматрају да постоји филозофија права и залажу се за њену савремену физиономију, док је други оспоравају и негирају.

Почиње се у најкомпетентнијим круговима постављати питање да ли је филозофија права засебна научна дисциплина, која постоји напоредо с многим другим наукама и научним дисциплинама. Захваљујући таквим плодним расправама и ваљаним усмјерењима почела је да егзистира савремена филозофија права.

У том духу слиједи аргументација:

"На прва питања се увек може дати сасвим поуздан и тачан одговор: филозофија права као таква увек и свуда постоји, поготово у савремено доба; немогуће је чак замислити ситуацију у којој је уопште не би било, ни у каквом облику."[326] Неспоразуми настају око тога шта одређује природу, карактер и специфичности филозофије права.

У посљедњих сто година дошло је до незамисливог и бурног напретка цјелокупног знања, а филозофија се у новом добу издиференцирала на разне своје дисциплине. Филозофија је у тој новој констелацији цјелокупног знања имала својства неких знања која и нису научна по мјерилима и критеријумима науке, већ су сличне онима што пружа умјетност, религија и митологија.[327]

Савремена филозофија права је на свом путу осамостаљивања и уобличавања у засебну научну дисциплину прешла бројне препреке и искушења. Било је и покушаја њеног интегрисања у неке друге научне дисциплине, па чак настојања да се она посматра изван научних дисциплина као дифузно знање о неким аспектима права.

У једном периоду развоја филозофије права искрсавали су терминолошки проблеми. Дилеме око имена филозофије права имају коријен у постојању два вида филозофије права у савремено доба – експлицитне и имплицитне филозофије права.

Уложен је напор да се одреди физиономија блиских и сродних научних дисциплина на терену права па су се конституисале: филозофија права, теорија права и социологија права и развој ове три дисциплине потврђује да једна није довољна да се дође до свих потребних знања о правном феномену. Конституисање и уобличавање филозофије права, као и свих других наука и научних дисциплина, текло је осамостаљивањем и спецификацијом три битна момента од којих то зависи: предмета, метода и садржаја.

[326] Др Стеван К. Врачар: Структуралност филозофије права, Издавачка књижарска радионица Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1995, стр. 89.
[327] Исто, стр. 90.

Што се тиче филозофије права, она се изграђивала и обликовала тако што су доминантно мјесто у њој заузимале онтолошка, гносеолошка и аксиолошка проблематика. Положај филозофије права је хијерархијски виши од теорије права и социологије права. Њен предмет, донекле метод и садржина, захватају дубоко и широко проблематику права и третирају га у најширим контекстима стварности.[328]

Циновску грађевину модерне правне мисли одређују кантизам, хегелизам и марксизам у најширем значењу које ти изрази имају. Ове доминантне струје у модерној филозофији права имале су своје сљедбенике и противнике, али се процес умножавања школа, концепција и начина мишљења огледао у готово свим срединама у различитом интензитету.

Под непосредним утицајем ових струја које су обиљежиле размеђе двају историјских периода, јављале су се и нове које су ударile снажан печат цјелокупној правној мисли, као што су: позитивизам, догматизам, реализам, екстремни нормативизам и екстремни фактицизам, келзенизам, психологизам, фројдизам, феноменализам, социологизам, лингвистичка истраживања (нарочито семантичка), затим брз развој кибернетике оставља трагове у области права. Јавља се и недостатак код скоро свих приступа праву који се назива редукционизам, а то је свођење цјелине права на један елеменат.[329]

Данас су у свијету истовремено присутне парцијализација и плурализација филозофије права, за што постоје разлози и услови. Филозофско-правна мисао је плод социјалних прилика и она има сва типична својства идеологије, односно мјешавине гдје се искази и резултати појављују као истине или искривљена свијест о предмету кога се тичу.

[328] Др Стеван К. Врачар: Структуралност филозофије права, Издавачка књижарска радионица Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1995, стр. 91-94.
[329] Исто, стр. 103-105.

11. Најважније филозофско-правне доктрине

а. Битне одредбе филозофије природног права

Да бисмо свестраније осивјетлили идеју природног права, потребно је да се разјасне неки појмови и врати у прошлост и размотре најзначајнија учења о природном праву.

Ако се суштински схвати природни закон, онда је јасно да се он може окарактерисати као универзално правило и као такав не подлијеже изузецима. Природни закони у Келзеновом тумачењу изражавају оно што јесте (Sein), а правно правило односи се на оно што треба (Sollen). Конвенција је термин који потиче из латинског језика од ријечи Conventio, што означава договор, споразум, утаначење, а може да се односи и на међународни договор. У природноправним концепцијама тежило се изналажењу једног вјечног, савршеног и универзалног права (природног права) за све и свакога. Такво право је имало претензију да буде супротност пролазном и несвршеном, а тиме и промјенљивом праву, односно позитивном праву. Настанак природног права сеже у хеленску прошлост и везан је за расправу о супротности односа природе (физиса) и закона (номоса). Природа се по природноправним концепцијама не схвата само као људска природа, већ може да има и друга значења. Може "природа" да се схвати у смислу нечег "првог", "првобитног", "узвишеног".[330]

Природноправне концепције побуђују предопбу правног и етичког схватања природе као цјелине, потом природе и природног закона у човјеку и људском друштву у интеракцији са свијетом и стварношћу уопште, како то изражавају многи теоретичари права. Позитивно право је подложно мијенама и пропадању, и поред његове егзистенције мора да постоји нешто трајније и чврше.

Значи, с правом се може констатовати, да поред позитивног, постоји и природно право као мјерило доброг и правичног, оног што је човјека достојно. Нама је јасно да су питања доброг, правичног и достојног превасходно моралне категорије и да имају важно мјесто и са аспекта филозофије морала и филозофије права.

У склопу укупних разматрања о филозофији права у античком свијету, може се доћи до закључка да сам Бог није заинтересован за

[330] Др Драган Бабић: Право и морал , Центар за идејно-теоријски рад МОК СКХ, Осијек, 1987, стр. 55.

правду у ма којем облику који би био значајан за људски живот као такав. Представници антрополошког периода у грчкој филозофији су тврдили да Бог не награђује праведност, не кажњава неправедност, јер богови не воде бригу за људе, њихов живот и одлуке које доносе. Тиме произлази да темељ правде није надљудски, већ су правда у смислу нечег доброг и неправда као нешто рђаво посљедица људских ставова и одлука, њихових мишљења и убјеђења.

Идеја о постојању природног права повезана је са самим почецима политичке и правне филозофије и њој су сличне идеје dharme (моралног закона) у индијској филозофији.

Dao (tao) у кинеској традицији значи принцип или закон свемирског поретка, пут којим се по природној нужди креће све збивање у друштву и космосу, преводи се и појмом "апсолутно". Не може се заобићи питање шта обухвата природно право, односно која су његова одређења: сматрало се да је природно право дато од Бога, потом да природно произлази из људске нагонске и биолошке природе, а постоје мишљења да је природно право дедукција људског ума и друге сличне констатације.

а. 1. Грчкоримска концепција природног права

Основни проблем природног права био је уочен у далекој прошлости, и настављен је у грчкој филозофији. За постављање овог проблема први су се заинтересовали јонски физичари, јер су они тражили праузрок постојања па су се на тај начин дотицали и идеје природног права.

Свакако, најзначајнији допринос на овом плану дали су софисти. Софисти су били филозофи, вјешти у говору, мудрости и дефинисању филозофских појмова па су пажњу усмјерили на бројне филозофске проблеме и традиционалне вриједности. У центру њихових испитивања били су религија, морал, право, држава, облици владавине и многе друге друштвене творевине. У почетку својих разматрања поставили су дилему да ли је основа природноправног мишљења нешто произвољно и промјенљиво или су норме права вјечне, заувијек дате, и непромјенљиве. У духовне зачетнике софистике убрајају се Протагора и Горгија, док су прави представници развијеног учења били: Хипија, Антифонт, Тразимах и Каликле.

Хипија је био убијеђен да номос тероришe људе, да им ограничава слободу и присиљава их на оно што они не желе. По њему номос ремети односе међу људима и тјера их да се супротстављају природи, тј. физису. Залагао се да се изграде темељи постојане праведности.

Хипија све опасности види у номосу, који је поборник постојања неједнакости и супротности међу грађанима у древној Хелади. [331]

Антифонт је софистички мислилац који је био заступник демократских оријентација и схватања права природе у раном периоду грчке филозофије. Осуђује варварске ставове Хелена и замјера својим сугрђанима и законодавцима који цијене оне из отмених породица, а занемарују људе обичног поријекла. Не прави никакве разлике између варвара и Хелена. Та једнакост се очитује у стварима које су заједничке свим људима и на исти начин се стичу, па на тој основи нема никакве разлике међу људима, били они из Хеладе или из неких других мјеста.

У Антифонтовој филозофији физис се узима као поредак пуне једнакости и у таквим условима народ је носилац укупне власти. Физис као изворан појам има своју моћ да успостави ред, једнакост и напредовање. Номос је пролазна творевина, једнострана по својој природи, и заснива се на нагодбама и компромисима. Номос је дрзак, нема никаквог обзира према људима и посеже за спутавањима, ограничењима и забранама.[332] Он је штетан за људе, не допушта, да до изражаја дође њихова права природа, склоности, способности, својства и стваралачке снаге.

Тразимах се интересовао за законе из свога времена и утврдио да они штите права и интересе владара, моћника и богатих људи. Уочио је да се мали преступници оштро кажњавају за ситне преступе, а велики чине све неправде да би задовољили своје себичне циљеве и интересе, али се на њих казне на примјењују. Они који имају моћ и углед могу да крше законе и пролазе без осуде и изрицања било какве мјере за оно што су починили. Можда се у оваквим околностима зачела чувена плебојска изрека: "Dat veniam corvis, vexat censura columbus" (Гаврановима се опрашта, голубови се стављају на муке.)

Каликле је био беспоштедни критичар и противник демократског уређења и залагао се за разлику међу људима у духу природних разлика. Сматрао је да иста права не могу имати они који су јаки, племенити, храбри, одабрани, вољни и одани као и они који то нису нити могу да остваре дјела или немају особине које су достојне поштовања.[333] Природа је направила разлику коју људи треба да слиједе. Он је из природних предиспозиција извукао оправдање за владавину олигархијске мањине.

Стоичка школа је карактеристична за касније природне процесе и своје учење заснива на Демокритовој филозофији природе, у којој су

[331] Др Љубомир Тадић. Филозофија права, Напријед, Загреб, 1983, стр. 32.
[332] Исто, стр. 32 33
[333] Др Љубомир Тадић: Филозофија права, Напријед, Загреб, 1983. стр 33.

номос и *физис* по својим својствима и карактеристикама изједначени. Њена етичка гледишта су да људи треба да живе у складу са природом.

Представници стое желе миран живот и не доводе закон природе и право у сукоб као остварено природно право у жељеном и очекиваном виду. Иначе, стоици су поборници реда и законитости и у њима виде највишу сврху. Опредјељују се за поимање свијета у цјелини слично источњачким филозофским учењима.

Грандиозни Платонов и Аристотелов филозофски систем садрже, између осталог, и природноправне концепције које су систематски уклопљене у њихов цјелокупни филозофски опус.[334]

Епикур је велики значај придавао чулној природи и срећи, хедонистичком схватању правног и моралног феномена. Изузетну пажњу је посветио материјалистичком одређењу добра, које треба да допринесе остварењу задовољства и пријатности за људе. Свако задовољство остварује се захваљујући срећи. Залагао се за тихо уживање човјека појединца испуњеног слободом од бола и страха. Нарочито је цијенио духовно уживање и непомућеност духа.

Епикур је тврдио да политичка заједница почива на уговору којег закључују једнаки слободни грађани да би на тај начин обезбиједили општу корист и међусобни мир и сарадњу. Под одредбе узајамне погодбе Епикур је ставио и правду, коју не веже за нешто апсолутно и апстрактно, већ за то да су се људи договорили да живе у миру и да један другом не наносе зло и штету. Овакви Епикурови ставови су од велике важности за филозофију права.

Цицерон је познати римски државник, филозоф, правник, и бесједник. Настојао је да римски практични дух доведе у везу са Платоновим и Аристотеловим учењем о правди и стоичким схватањем природног права. Доказивао је да"вјечни закон" нису измислили људи, нити је он уведен било каквим одлукама, већ је сублимирана мудрост која управља свијетом и човјеком. Вјечни закон је основа за свако друго законодавство и из њега проистиче природни закон.[335]

У Цицероновим филозофско-правним погледима вјечни и природни закони нису у супротности него граде јединство. Правни закони, по његовом тумачењу, који имају морални нагласак нису само природно-божија творевина него у њиховом стварању учествује и људски ум.[336]

[334] Др Драган Бабић: Право и морал (докторска дисертација), ПФ Београд, 1984, , стр. 85.

[335] Др Љубомир Тадић: Филозофија права, Напријед, Загреб, 1983, стр. 42.

[336] Др Адам Нинковић. Филозофија, Учитељски факултет Јагодина, 1998, стр. 43.

Људске страсти отежавају да се природни закон сазна у својој правој суштини. И напокон у свјетском поретку постоје "божији и људски закон" који су обавезни за богове и људе. Право се на једноставан начин јавља из "природног закона" и предаје људима. У свим својим списима, стојећи на позицијама стоичког пантеизма, Цицерон настоји да помири и сједини природни, умни и божији закон. Он из "природе" изводи закон и наглашава да он представља саму природу човјека, а нема ни говора о некој спољашњој и са стране наметнутој творевини коју би означавао природни закон.

Стиже се тако до тога да је природно право условљено "природном правдом", а она се односи на поштовање живота, имовине и домаћинства сваког грађанина као нечег драгоцјеног и светог. Цицерон је својим правним и етичким учењима извршио велики утицај на римско право и каснија филозофско-правна и етичка учења.

Улпијан настоји да право изведе из правде, иако је у етимолошком смислу оваква поставка, по неким теоретичарима, доста несигурна, па чак и погрешна. Право служи за "познавање божијих и људских ствари, наука о оном што је праведно и неправедно".[337] Позната је његова изрека: *"Honeste vivere, alterum non laedere suum cuique tribuere"* (Честито живјети, другог не вријеђати, сваком своје дати.) По Улпијану, сама природа је поучила сва жива бића о ономе шта сачињава природно право. Оваква концепција доводи до тога да се природно право учини познатим свим створењима на земљи, у води и ваздуху. Пошто правник није истовремено и филозоф, он је на великим искушењима и недоумицама.

Задатак је правника да ради на примјени закона, али исто тако, он је дужан да их усавршава. Улпијан је свестрано захватио правну проблематику па су његове концепције и одлуке дјеловале касније на проширење појма природе са натуралистичке позиције у правној филозофији. У његово вријеме били су на снази закони које владар одреди, донесени су по владаровом избору и били су на снази док се њему допадају. У римској јуриспруденцији природно право, као и позитивно, нису биле чврсте и константне форме, какве ће бити у будућности. Пошто је природно право познато свима, оно не може бити идеал коме се тежи.

[337] Др Драган Бабић: Право и морал, Центар за идејнотеоријски рад МОК СКХ, Осијек, 1987, стр. 60.

а. 2. Средњовјековно природно право

Цицерон је трансформисао стоичке идеје о природном праву и прилагодио их практичним захтјевима римског духа и времена. Овакво преображено и на нове основе постављено стоичко учење било је оријентир за етичке и правне погледе у патристици и схоластици, тј. у читавом раздобљу хришћанства. Ипак, мора се имати у виду да је хришћанство имало свој посебни пут и у, извјесном смислу, одступало од стоичке филозофије. Стоици су били мишљења да свијет одувијек постоји, хришћанство постојање свијета, живота и човјека веже за божанске идеје и творевине. Апостол Павле у својим посланицима и говорима износи да је човјек по природи роб гријеха и да га из таквог положаја може да спаси свемоћно божанство.

У хришћанским учењима постоји битна разлика између стварне и стваралачке природе човјека. Човјек и Бог се разликују иако је човјек божија творевина. Природно својство човјека мора да се потчини вјери, сматрају хришћански мислиоци. Хришћани се опредјељују за непролазни небески свијет па идеја права није имала никакву важност за **Јеванђеља у Новом завјету.** На земљи хришћани треба да трпе и пате, да буду понизни и ништа да не траже. На небу их очекује награда, остварење правде и истински статус грађанина. [338] У Римској империји нису били ишчезли пагански закони и обичаји. На све стране побуњеничке масе против закона биле су мучене, прогањане и оштро кажњаване.

Рани хришћани нису прихватили државу и право, биле су им то стране и неприхватљиве творевине па су се непријатељски односили према њима. У таквим тешким социјалним и политичким приликама требало је наћи спасоносне идеје и пружити утјеху и наду обесправљеним и сиромашним. Душа и дух су наједном избили у први план изражавајући својство човјека и обећање у његово спасење. Онострани свијет је постао уточиште за оне који вјерују и изражавају наду у спасење од овоземаљских мука и тегоба. За Аристотела је правда била врлина. Библијска правда као врлина означава усавршавање душе у религиозном смислу и њена припадност се веже за натприродни дух. Праву је остало подручје тјелесности и нема других надлежности. У новозавјетним текстовима правда се појављује као религиозно савршенство и њено поријекло је од божије милости и љубави. Коријени сукоба између цркве и државе налазиле се још у раном хришћанству и настају у борби за престиж и највише мјесто у

[338] Др Љубомир Тадић: Филозофија права, Напријед, Загреб, 1983, стр. 47-48.

хијерархији. Црква ће на адекватнији начин реаговати, остварити повољнију позицију и освојити мјесто, улогу и положај за којим је тежила.

Патристичко учење има најувјерљивијег и најутицајнијег представника у дјелу и мисли Аурелија Августина. Овај хришћански филозоф је, поред низа дјела и проповиједи, дао тумачење стоичко-цицероновског појма вјечног закона и повукао оштру разлику између божијег и људског ума. "Вјечни закон" је, у његовом разматрању, одраз воље божије, а "природни закон" припада људима као уређени поредак. Мир се у хришћанству заснива на помирењу душе и тијела, човјека и Бога на принципима уређене слоге.[339]

Најзначајнији схоластички филозофи били су: Анселмо Кентаберијски, Дунс Скот, Виљем Окам, Пјер Абелар, а врхунац схоластичке мисли чини учење Томе Аквинског. У својим дјелима Тома Аквински је настојао да аристотеловску филозофију прилагоди тако да она буде што примјеренија законима објашњења и образлагања истине објаве и догми цркве. Преузео је идеју античког природног права и "природном закону" даје у надлежност да уређује и санкционише сталешке односе. Под "вјечним законом" подразумијева израз божије воље и власти над свим стварима, а божије провиђење и мудрост су свуда присутни. Природни закон је усмјерен на "учешће рационалних створења у вјечном закону". Човјек као рационално и слободно биће у томистичкој филозофији је позван да учествује у свјетском закону. Томино учење о природном закону своди се на чињење добрих дјела, избјегавању зла и гријеха. Људски род је стално изложен дејству зла и демонских сила које наводе човјека на гријех и искушења. Човјек вјером у Бога, чињењем богоугодних дјела, поступа по природном закону и тиме обезбјеђује своје спасење. Томини претходници и насљедници нису оставили значајнија дјела у дужем периоду па је он у филозофским списима обезбиједио најчвршће темеље хришћанства.

а. 3. Нововјековна филозофија природног права

Преко двије хиљаде година идеја природног права има своје присуство у људској мисли и историји и оно је као мјерило исправног и неисправног одувијек било подстицај и инспирација да се пронађу обрасци "живљења у сагласности са природом" и такво понашање које ће омогућити хармоничне односе у друштву. [340]

[339] Др Љубомир Тадић: Филозофија права, Напријед, Загреб, 1983, стр. 48-50.
[340] Александар П. Д' Антрев: Природно право, ЦИД, Подгорица, 2001, стр. 13.

У новом добу у сам епицентар долази идеја субјективног права. Нужно је да се човјеку признају она природна права без којих је незамисливо постојање човјека као разумног, цивилизацијског и стваралачког бића. Очекивало се да ће таква права обезбиједити законодавство у објективном или позитивном виду. Природно право у нововјековним условима је изграђено на идеологији субјективног природног права, гдје до изражаја долази политички индивидуализам и нови поглед на свијет и живот у складу са развојем науке и општечовјечанским достигнућима у свим областима рада и стварања.

За нови вијек је карактеристично да у први план ставља човјеков ум, око кога се све врти и он постаје извор и принцип природног права. Кад се пажња усмјерава на природно право, имају се у виду карактеристике људског понашања, а не неке природне одлике и феномени који спадају у област природних наука. Предмет интересовања овог права су етика, политика, а изнад свега правне норме којима ће се регулисати истинска природа човјека на праведним и хуманим основама.

Природно право је било проглашено мртвим, говорило се да је оно сахрањено за сва времена и да никад више неће постојати потреба за њим. Настојале су се уносити двосмислености и конфузности у природно право, нарочито када је у питању сам појам природе, али и поред тога, природно право је издржало све нападе и искушења.

Природно право се може посматрати у филозофским и историјским димензијама. Без обзира на оспоравање и нападе, идеја природног права је стекла право грађанства и попримила универзална обиљежја. Неки теоретичари и филозофи права виде у њој идеал, а други обману и погрешна усмјерења.

Фредерик Полак је истакао да је природно право обезбиједило "континуирану историју". Већ је истакнуто да је природно право било заступљено у старим цивилизацијама. Филозофија природног права новог доба обезбјеђује најшири приступ праву и његовој улози у етици и политици, а он се разликују од природних законитости које проучавају научници. Сматра се да су правна и политичка филозофија по свом предмету, идеји и суштини огромна маса списа који се односе на проблематику природног права.

Почнемо ли да историјским приступом освјетљавамо идеју природног права у новом времену, доћи ћемо до констатације да **Декларација о правима човјека и грађанина** из 1789. године садржи одређене поступке, између осталог, и о рационалном природном праву. Дошао је до изражаја рационализам теорије, индивидуализам и радикализам. Циљ сваке политичке институције је да се "очувају природна и незастарива права човјека".

Америчка **Декларација независности** је истакла да народ има право да укине владавину која постаје штетна за остваривање природних и осталих неотуђивих права човјека. Рационализам је доста нејасан појам и његово одређење захтијевало би мноштво гранања и разнолике манифестације. Појава нових интелектуалних својстава личи на стварање новог архитектонског стила, гдје се једва могу уочити само мале и посредне промјене, њихова распоређеност и неке модификације, плима и осека надахнућа које ствара нови облик, а оваква запажања која се односе на "рационализам у политици" могу се примјенити ни на област природног права.[341] Декарт заступа мишљење да је свака појединa наука један те исти људски разум који се може примјенити на многе предмете, а та "општа наука" је универзална математика која поступа по методи логичке нужности. [342]

Барух де Спиноза уклања теологију из филозофије и на њено мјесто ставља принцип узрочности у пантеистичком одређењу Бог или природа, гдје је човјек постао модус супстанције. Он у својим дјелима људску природу настоји да сагледа у нама самима и одатле треба да крене тумачење филозофије природног права.

За Хобса је природно стање је асоцијално и у таквим условима траје вучја борба (homo homini lupus) и рат свих против свију (bellum omnium contra omnes.)

Хуго Гроцијус је био зачетник модерне теорије природног права, а бавио се и међународним правом. Разликовао је божанско право, људско право, право природе и међународно право. Искорачио је из садржаја права које се предавало у школама и теорију о закону природе ослободио од религиозних садржаја и предрасуда. Заједно са још неким филозофима и физичарима био је вјесник новог свијета, који је дао посебан печат и допринос новој јуриспруденцији.[343]

Кристијан Томасијус се сматра за "највећег реформатора њемачке правне науке" на почетку XVIII вијека. У својим бројним дјелима о природном праву које настаје из ума, независно од божанског законодавца, изнио је тврдњу да су људи и у природном стању живјели по умним начелима и да се по томе начелу не разликују природно и друштвено стање.

Самуел Пуфендорф је многе идеје и оригиналне мисли изнио у својим бројним дјелима. Изложио је основне проблеме природног права свога времена. Сматрао је да предмети физичког свијета не могу да исцрпе цјеловитост свега што постоји па се залагао да се утврди и "постојање предмета моралног света (entia moralia) који служе

[341] Александар П. Д' Антрев: Природно право, ЦИД, Подгорица, 2001, стр. 54-55.
[342] Др Љубомир Тадић: Филозофија права, Напријед, Загреб, 1983, стр. 76-77.
[343] Исто, стр. 78.

усавршавању човека". Каснији развој природног права тече у духу рационалног успостављања његове заснованости и оно се брзо шири, осваја просторе и стиже на универзитетске катедре. Идеју природног права на основама рационалистичке традиције систематски је разрадио К. Волф, кога слиједе многи теоретичари тога доба.

Волфови настављачи из Њемачке и француски енциклопедисти разрађивали су идеју рационалног природног права на општефилозофском плану и дали су видан допринос теоретском осмишљавању ове проблематике.

У XVI и XVII вијеку дошло је до стварања националних држава, појава грађанских револуција, реформације и географских открића који су оставили значајне трагове у политичкој и правној филозофији. Развој капиталистичких друштвено-економских односа условио је рационалистичко и индивидуалистичко законодавство.

Џон Лок је филозофски изразио теорију природних субјективних права и прилагодио је захтјевима времена, узимајући у обзир промјене у друштвено-економским односима. Овај утицајни филозоф полази од чињенице да је људска природа рационална, без обзира на Хобсове ставове. Све Локове тврдње састоје се у ставу да у природном стању владају рационални природни закони и да су људи у друштву слободни и једнаки. Ово је оптимистичка визија стања у друштву и настојање да се елиминишу конфликти и неразумијевања у друштвеној стварности. У грађанском стању људи су организовани тако да посједују заштиту, миран живот и помоћу закона треба да ријеше евентуалне спорове и неразумијевања. Путем уговора сваки појединац преноси на политичку власт онолико природног права колико је неопходно за остваривање заједничког добра, слободе и једнакости.

О томе како је Русо схватао идеју природног права, др Ристо Тубић констатује: "Русо је, прије свега, настојао да докаже да се друштвеним уговором ствара суверена власт народа у свакој држави и да је та власт гаранција природних права сваког човјека. Та власт је недјељива и неотуђива; она припада народу и само тако се остварује `општа воља` која омогућује слободну личност; проширивањем природних права на заједницу; општи суверенитет народа, који гарантује права сваког појединца". [344]

Кант области природног права прилази критички и реформистички. Он рационалним поступком долази до увјерења да се основа природног права налази у природи, искуству или неком другом облику. У његовом филозофском систему идеја природног правасе изводи из ума.

[344] Др Ристо Тубић: Филозофија модерног природног права и друштвеног уговора, Зборник Матице Српске за друштвене науке, Нови Сад, 1993, стр. 201.

За Канта се може с правом рећи да је политички и правни мислилац и да је духовноисторијско поријекло његове политичке и правне филозофије садржано у мисаоним и политичким стремљењима оног слоја грађанског друштва који је тежио да оствари, са одлучношћу или опрезом, легитимност грађанског начина живота у којем долази до изражаја могућност слободе сваког члана грађанског друштва заједно са слободом свих.[345]

По својим ставовима и опредјељењима, али и уз уважавање разлика и специфичности, Кант стоји на позицијама које заступају Хобс, Лок и Русо. Код Фихтеа је правна филозофија као филозофија самосвијести у својој суштини филозофија интерсубјективности и однос између људи је могућ у политичкој заједници и под позитивним законима, али је код њега позитивно право могуће само као `реализовано природно право`. [346]

Право је у Хегеловој филозофији облик објективног духа, суштински чинилац свијета и стална појава. Хегел је настојао да испита могућност поновног успостављања везе појединца и заједнице и "нове поставке о природном стању и друштвеном уговору којим се омогућава излазак из природног стања" (др Мирослав Миловић). Према томе, Хегелова филозофија укида дихотомију природно право – позитивно и на тај начин је деструкција природног права доведена до краја, премда је удар на природноправну концепцију извршен раније.

У мноштву својих радова и расправа Хегел је одбацио идеју природног права као рефлексивну полазећи од мишљења да се право заснива на слободи личности и само-одређења, а то се противи природном стању и идеји природног права која је дотле била распрострањена.

Шелинг је природно право схватао у дословном смислу ријечи. Такво право, сматрао је он, одређују природни закони који произлазе из природа која је сфера хетерономије и механичке узрочности и као сфера пуких објеката не посједује ништа што би могло да буде заједничко са слободом и аутономијом.[347]

Важно је нагласити да је идеја природног права у теоретском смислу превладана, али она не престаје да увијек изнова намеће нова питања и дилеме и трага за рјешењима у новонасталим ситуацијама. Њена актуелност долази до изражаја у кризном стању и када се јави недостатак правних формула и средстава да се ријеше бројне ситуације и правни проблеми, замршени случајеви и конфузна правна стања која живот често намеће у заоштраваном виду. Природним

[345] Др Данило Н. Баста: Вечни мир и царство слободе, Плато, Београд, 2001, стр. 19.
[346] Др Данило Н. Баста: Право и слобода, Издавачка књижарска радионица З. Стојановића , Сремски Карловци , Н. Сад, 1994, стр. 61.
[347] Исто, стр. 79.

правом се настоје објективније и свестраније сагледати нека конфликтна стања у друштву и дати ваљана рјешења за превазилажење ситуација које се стално јављају и стављају у искушење правни и политички систем.

У XX вијеку идеја природног права је поново дошла до изражаја и појавила се под називима: "модерног природног права", "ренесансе природног права", "повратка природном праву" и сл. Настоји се из природног права уклонити оно што је превазиђено и ограничавајуће, а афирмисати оно што је вриједно и непролазно, једном ријечју, општеважеће. Идеја природног права и њена актуелност произлазе из чињенице да право не посједује самосталну егзистенцију, која није везана за социјалну стварност, и оно се јавља као посебан облик свијести о тој стварности и којој служи као мјера, образац и узор како људи треба да се понашају у друштву за вријеме криза, тешких ситуација и у другим ванредним стањима.

Када се говори о концепцији обнове права "у природи ствари", чини се покушај у смислу ревитализације идеје и смисла природног права.

Ова идеја је долазила до изражаја још у римском праву и јављала се под видом природне идеје као прећутно прихваћен закон. Њемачка правна мисао, засићена позитивистичком правном свијешћу, залаже се за ову доктрину да би се отклониле слабости, искривљеност, конфронтације и други негативни трендови позитивистичких концепција и осталих негативних трендова у филозофији права у новије вријеме.

Правничко искуство јуче и данас у свијету је постављало и поставља питања за оно шта је "иза" права. На таквим основама постављено искуство блиско је ставовима које заступају правници англоамеричког и аустралијског правног система. "Тешки случајеви" су посебна енигма за филозофију права и правника па се у таквим случајевима ангажују све правне, изванправне и остале чињенице и околности да би се такви случајеви свестраније расвијетлили и донијела што исправнија и адекватнија одлука.

На Западу до изражаја долази Дворкинова теорија судског одлучивања која је један од концепата реконструкције природног права.[348] Такође и теорија правне аргументације је изузетно актуелна у теоријским анализама правног закључивања и приликом примјене права у пракси.

Позитивно право је важеће у свијету без обзира на то да ли је природно или не. Природно право је једна врста метафоре, својеврсна корекција позитивног права, аргумент више и отпор позитивистичким

[348] Роналд Дворкин: Суштина индивидуалних права, ЦИД, Подгорица, ЈП Службени лист СРЈ, Београд, 2001, стр. 1973.

оријентацијама у свијету. Под правом се данас покушавају обухватити разне политичке и идеолошке одлике и ставови са образложењем да је право право и при томе се врши позивање на разум и правду која је неодређена и надређена сваком времену и политичкој власти. У доба преврата и ратног стања у друштву захтјевом за природним правом изражава се бунт против неправилности и неправедности права.

Природно право се залаже за људско достојанство, правну гаранцију слободе и безбједности, хумана начела у друштву. Нигдје се у природном праву директно не позива на морал, јер је оно идеал који подразумијева морал.

Природно право није ништа друго до покушај да се изгради неразрушива, дијелом раскинута веза између морала и права, те је нужно да се досљедност права услови једном исправношћу. И право и морал посједују неке заједничке темеље у филозофском смислу, али је неспорно да је ваљаност права условљена његовом моралношћу.

Постоје дилеме да ли постоји право природе. Врховно удружење за заштиту нерођених упућује критичке примједбе против убијања и мучења, злочина појединаца и тоталитарних режима према нерођеним: "Ми не видимо никакву разлику између Иродовог чедоморства, Нероновог убијања хришћана, Хитлеровог уништавања Јевреја и уништавање живота који није вредан живљења, Стаљинових, Титових или Маових масовних ликвидација и масовног убијања нерођене деце.[349]

Све ове осуде имају оправдање, али се мора осудити и употреба атомског оружја, трка у наоружању и све друго што угрожава људски живот и доводи га на ивицу уништења. У свијету има много оних који се боре за заштиту права нерођених, а запостављају екологију, лансирају да је заштита људског ембриона мање важна и хоће да трудници, а не неком љекарском тијелу, признају право на одлуку о прекиду трудноће. Не може бити селекције и нужна је безрезервна заштита за свеколики живот на Земљи.[350]

У времену у којем живимо екологија избија у први план. Постоје велика неслагања у томе које појаве природа треба штитити, а у датим околностима то и правно регулисати.

Животиње заслужују да се штите, чак се то и законски чини, али се мора знати да се то не односи на црве, пауке и сл. Екологија се не може ограничити на животињски свијет, јер су њен предмети биљке и неорганска материја.

[349] Артур Кауфман: Право и разумевање права, Гутембергова галаксија, Београд Ваљево, 1998, стр. 220.

[350] Исто, стр. 221.

Ријеч природа би у данашње вријеме могла да значи "стварање" у његовој цјелини. У расправи о заштити природе се наводи: "Не би било огрешење о принцип ако би се животињама, па и другим деловима природе, признала сопствена права".[351] Ту се поставља питање практибилности и правнотехничке изводљивости. Регулисање права биљака и неорганске природе и самих човјекових обавеза према њима за сада је врло тешко изводљиво и представља проблем који заслужује дужну пажњу.

Ако се са ове широке проблематике о природним правима вратимо њеним класичним облицима, можемо закључити да је модерна теорија природног права распршена и да уопште није теорија права. Она се више односи на субјективна и појединачна права, а дошло је и до терминолошких разлика.

У уводном пасусу америчке **Декларације о независности** наводи се да један народ може да раскине везу са другим и да заузме посебно мјесто и равноправно са другим силама које му дају закони Природе и Бог те Природе, уз истицање свега оног што је условило такав корак, затим се наводи да су људи створени једнаки и да их је Бог обдарио неотуђивим правима на живот, слободу и сопствено трагање за срећом.

Захтјеви за природним правом, који се уопштено постављају, у новије вријеме подразумијевају потребу "за више морала у праву" и за праведније право.

Идеја природног права свестрано је анализирана у српској филозофско-правној мисли и резултати истраживања представљају заначајан допринос расвјетљавању ове проблематике, потом и права као сложеног филозофско-социолошког феномена.

Објективно право код др Радомира Д. Лукића је надискуствено, примјерено друштвеној стварности и употребљава се као једна врста оружја против позитивног права, које се често злоупотребљава и постаје неправедно. Право које др Лукић назива објективним еквивалентно је природном, социјалном и праведном праву. Разлике које се јављају су терминолошке природе. Природно право јавља се у расправама др Божидара М. Марковића, не као објективно, већ под класичном идејом праведног права. Гершић, Перић, Живановић, Тасић, Лукић и Марковић су слиједили сопствене путеве истраживања који су слични, и дошли до истих констатација, нарочито да је "право плод дејства природних законитости и људског духа".

У новије вријеме дошло је до циновског раста привреде, функционисања мултинационалних компанија и других привредних

[351] Артур Кауфман: Право и разумевање права, Гутембергова галаксија, Београд Ваљево, 1998, стр. 237.

агломерација на тржишним законитостима, по механизму и принципима свјетског тржишта. Тако развијене привредне структуре са савременом технологијом захтијевају високу мјеру правне сигурности, коју нису у стању да обезбиједе традиционални и непри-лагођени системи природног права, него је нужно ново законодавство формулисано на апстрактно-општим основама.

Заговорници ренесансе природног права лансирали су захтјев: "Натраг иза Канта", тражили су излаз из ситуације у којој се нашло законодавство, ограничавањем самовоље у примјени закона и законских аката у развијеним индустријским друштвима.

Међутим, овакви захтјеви нису постигли своју сврху, имали су нежељене епилоге и завршили су у промашају.

Антагонизам између природног и позитивног права настојао је да разријеши Петер Шнајдер залажући се за превладавање "кобног круга природног права против позитивизма и позитивизма против природног права".[352]

Наклоност према принуди и поштовање аутономије појединаца оправдава законе (права) против секса из принуде (силовање, сексуални напади на дјецу) и оправдава законе (права) против таквих уговора који се често склапају под пријетњом, уцјеном или неким другим принудним путем.

Али тамо гдје се не сумња у принуду, либерали желе да закон не регулише сексуални морал, наводећи да то чине из разлога што поштују аутономију других. Потребна је помоћ како би особа слободно дјеловала у друштву које му истински обезбјеђује избор, да може аутономно бирати свој животни стил. Треба јој посао, новац и адекватна доколица у којој би живјела своју визију доброг живота. Да би се обезбиједили ови услови, либерал жели читав опсег дјеловања, а већина тога потиче из закона (права),[353] коментарише Симон Ли у својој студији **Право и морал**.

Морални стандарди се уграђују у правне прописе на општем плану и путем бланкетног правног регулисања.

У нашем друштву изражен је проблем пораста незаконитости, који чини најболнију тачку нашег правног поретка у изградњи, а то доводи до повећаног игнорисања морала. Наше друштво је у транзицији па је нужно да се заштите вриједности и материјална добра из претходног друштва. Најопасније би било уколико дође до несуштинске приватизације у којој (не)одговорни појединци и групе настоје да доведу

[352] Peter Schneider: Naturrechtliche Strömungen in deutscher Rechtsprechung, ARSP 42 (1956), 98ff, 109.

[353] Simon Lee: Law and morals, Oxford University Press, Oxford, New York, 1996, p. 17.

предузећа до ивице пропасти како би их у бесцјење покуповали и оставили велики број радника без основних услова за живот, а да се и не говорио онима који су раније улагали у развој таквих предузећа. Проблем правне и моралне заштите друштвеног, односно државног власништва, и несуштинске приватизације ступио је на сцену.

Некада је наш традиционални морал био строг у осуди крађе, нарочито код Црногораца, али данас је присутан двоструки морал кад је ријеч о крађи (приватно власништво је неморално красти, а државно се схвата као ничије и олако се отуђује).

Морал као извор права у формалном смислу не заслужује неки нарочити значај, али има и таквих друштвених система гдје се законска и политичка власт изграђује чак на ирационалним основама и религијском ауторитету па је дискутабилно морално оправдање ових облика власти.

Кант и његови настављачи су заступници теоријског становишта које иде у прилог одвајању права и морала и такве тенденције су биле типичне за дужи временски период. У почетку развоја грађанског друштва била је присутна социјална борба по Хобсовој максими: "Homo homini lupus (est. ") У таквим условима важна је ваљска присила законитости па Ернст Блох напомиње да је право "луч, кротитељ звијери".

Рудолф Јеринг, један од највећих правника у XIX вијеку, у својим правнотеоријским анализама наводи да је за право карактеристична хетерономност, а за морал – аутономност, с тим што се апострофира да је морал превасходно социјални феномен и представља једно принудно правило.

Егоистичко самопотврђивање заснива се на смислу егоизма да субјект постоји ради себе самог, а циљ свог постојања налазиу себи самом. Циљ воље је одржавање сопственог живота. Правни израз за такво стање је право личности, а етички основ овог појма састоји се у тврђењу: човјек је циљ самом себи,[354] истакао је Јеринг у свом дјелу **Циљ у праву**.

Из друштвене теорије моралности, тј. тврдње да је циљ свих моралних норми опстанак и напредовање друштва, проистиче да је друштво циљни субјект моралности и живот посредством других и за друге или да је друштво основ алтруистичких тенденција у моралу. [355]

Из наведеног се може констатовати да су за право специфичне егоистичке, а за морал – алтруистичке намјере. Отуда је позната

[354] Рудолф Јеринг: Циљ у праву, Здружени издавачи, Београд, Подгорица, Нови Сад, 1998, стр. 41. и 42.

[355] Рудолф Јеринг: Циљ у праву, Здружени издавачи, Београд, Подгорица, Нови Сад, 1998, стр. 324. и 332.

Јерингова изрека: "Нема народа који би могао нешто постићи без права, нити народа којем би било довољно само право. "

Јеринг је поставио границу између права и морала као двију различитих области, гдје дјелују опречни мотиви понашања.

У његовим разматрањима је од сваког појединачног случаја важнији "идеални циљ" да би могло да опстане важеће право у конкретним друштвеним односима.

Бројни теоретичари устају против Јерингов "правног радикализма", а залагање само за сопствена права може да доведе до велике неправде и других неприхватљивих облика понашања у једном друштву.

Бољи су било како регулисани правни односи него безвлашће и волунтаристичке тенденције па је за право карактеристичан принцип: *"Dura lex, sed lex"* (Лош закон, али је закон).

б) Филозофија позитивног права

Током XIX вијека доминантну позицију у политичкој мисли Запада преузимају школе позитивизма и историзма. Правнопо-зитивистичка филозофија током свога развоја није била, нити је уопште, једна јединствена филозофија права, него представља различите правце развијања одређених тема и концепата и носи у себи врло често и еклектичка обиљежја. Ова филозофија, насупрот природноправном гледишту, сматра да не постоји нужна веза (однос) између права и морала.

Под правним позитивизмом др Миомир Матуловић подразумијева: стајалиште да су закони заповијести, да не постоји нужна веза између права и морала, да анализа правних појмова има властиту вриједност и да је треба разликовати од правне историје, социологије права и критике права; да је правни систем "затворен логички систем" у којем се исправне одлуке могу дедуцирати из унапријед одређених правних правила помоћу логичких метода, али без ослањања на друштвене циљеве, начела и стандарде морала и да се морални судови не могу бранити помоћу рационалних аргумената и доказивати као што је то случај с исказима о чињеницама.[356]

У оквиру правнопозитивистичке филозофије јављају се различити правци и струје који имају низ заједничких карактеристика.

[356] Др Миомир Матуловић: Језик, право и морал, Издавачки центар Ријека, 1986, стр. 14.

в) Марксистичка филозофија права

Марксистичка теорија права даје најшире тумачење правног феномена. Она је кроз дуже временско раздобље била недовољно развијена, посебно њена аксиолошка димензија.

С обзиром на дубока социјална превирања која су у новије вријеме захватила читав свијет, национална и вјерска трвења и изражене противрјечности и разноврсну правнополитичку праксу, савремена теорија буржоаског и социјалистичког права заслужује посебну пажњу. Теорија социјалистичког права није се развијала на одговарајући начин, а многе идеје и снови су се срушили падом реал социјалистичког система, посебно у Источној Европи. Социјализам у нашим условима је доживио сличну судбину. У једном периоду замаха социјалистичког права постигнути су добри успјеси и на међународном плану, али су ти резултати превладани новом теоријом и праксом у доба окошталих етатистичких форми управљања. Тада је совјетска теорија права била осиромашена догматизмом и апологетиком, њу донекле и данас карактеришу неки елементи традиционализма, конзервативизма и оправдања постојећег стања. Нешто се мијења у новије вријеме с распадом социјализма, али се споро и недовољно прате најновија збивања у постсоцијалистичком периоду. Камен темељац у овој области представљају дјела Маркса, Енгелса и Лењина, али социјалистичке земље полако постају изолована острва, јер се социјализам задржао још у Кини и Куби, али у нешто другачијем облику и измијењеним околностима. Класици марксизма су придавали велики значај правном феномену и њихово учење о њему је оригинално, комплексно, дубоко аналитичко и има револуционарни и хуманистички карактер. Маркс и Енгелс су демистификовали појаву права и открили његову суштину, историјско мјесто и пролазни карактер. Они су своја схватања о праву градили на темељима класичне буржоаске политичке економије, учењима социјалиста утописта и класичне њемачке филозофије. Др Радомир Д. Лукић сматра да је расправа о томе да ли је Маркс био економист или филозоф, социолог или политолог излишна, јер је он у исти мах био све то, док др Стеван К. Врачар износи да је у радовима Маркса и Енгелса садржана комплетна теорија права.

Маркс је преко критике Хегелове правне филозофије изложио критици филозофију права уопште, јер су његова дјела критика буржоаске филозофије, права, морала, политике и економије. Права бит ових појава је историјска, промјењљива и њихов коријен лежи у материјалним условима живота. Будућност је битна димензија

човјековог опстанка, она конституише историју и без ње нема историје ни човјека.[362]

Лењин је интензивно учествовао у изградњи совјетског уставног и правног поретка па су његови радови о социјалистичком праву конкретнији од Марксових и Енгелсових, али су се послије Лењинове смрти појавиле деформације у теорији и пракси, нарочито у вријеме кад је Вишински био водећи теоретичар у совјетској држави.

У савременој совјетској теорији и пракси било је добрих правних писаца, као што су: Алексејев, Керимов, Шабанов, Туманов и други.

Марксистичка теоријска и филозофска мисао је нејединствена. Њено вјештачко рачвање на источни и западни, односно социјалистички и критички, тј. ортодоксни и модерни марксизам утицало је на марксистичку теоријскоправну мисао уопште, као и на нашу у предратним временима.

Е. Блох је један од најзначајнијих савремених марксиста који је успио да обнови демократски смисао социјализма и комунизма. Учинио је корак даље у интерпретацији права од Маркса. Према Блоху, комунизам представља не само економско ослобођење човјека него и свеукупног духовног живота.

Марксистички теоретичари права стајали су пред дилемом – да ли постоји цјеловита филозофија права коју су изградили Маркс и Енгелс, или је то само теоријска поставка која служи за извођење новог стајалишта о праву. У дјелима класика марксизма није постојала цјеловита филозофија права, већ само материјал који је могао послужити да се изгради марксистичка филозофија права, што су неки марксистички теоретичари доказали.

Могућа је марксистичка филозофија права, али само у оквиру једне јединствене историјско-дијалектичке науке, али никако ван ње.[363]

г) Право и феноменологија

Феноменологија је посебан правац у филозофији, а њен зачетник је Едмунд Хусерл, који феноменолошким методом, као првенствено филозофском и општенаучном анализом, долази до суштине најразличитијих феномена свијести и тиме отклања све апстрактне сазнајнотеоријске расправе, стварајући критичке темеље општег научног

[362] Др Драган Бабић: Право и морал (докторски рад), ПФ Београд, 1984, стр. 118-120.
[363] Др Миомир Матуловић : Језик, право и морал, Издавачки центар Ријека, 1986, стр. 24.

мишљења. Хусерл се обраћа директно стварима, односно непосредном опажајном искуству и путем интенционалне свијести и еидетском и феноменолошком редукцијом стиже до бити самих ствари.

Ова феноменолошка филозофија примијењена је и у праву. Њемачки правници су први примијенили феноменолошку филозофију на право, а међу њима најзначајније мјесто заузима Герхард Хусерл, син оснивача феноменологије. Општи феноменолошки филозофски метод примијењен на право захтијева да се из правних установа избаци све што је искуствено, историјско, случајно и посебно, да би се интенцијом пронашло оно што је логички априорно и нужно и што чини ванвременску и ванпросторну суштину права, односно чисту бит права и конкретну реализацију појединих позитивних права.

Феноменолошка филозофија права има неке додирне елементе с традиционалном филозофијом права, какву је заступао Ханс Келзен. У феноменолошкој филозофији права резултати су добијени упоређивањем разних права и схватају се за логички априорно нужне, вјечне и ванвременске, а тиме и не подлијежу провјери, што чини и заблуду ове филозофије.

По Александру Кожеву, нужно је открити садржај који дати случај чини правним случајем, или неким другим, и пошто пронађемо суштину правног феномена, треба га описати на исправан и потпун начин и тај опис суштине права садржи његову дефиницију у феноменолошком смислу.[364]

Хусерл је описао карактеристична обиљежја акта, предмета сазнања, а тиме и свијести уопште, у свом дјелу **Логичка истраживања** па коментаришући његове погледе у феноменолошком духу произлази:

"Предмет и акт су упућени један на други тако да особеност предмета одговара особности акта. Ту се налазе закони који су утемељени у суштини појединог предмета и имају карактер аподиктичке извесности. Да би се, дакле, схватио посебан начин датости појединог предмета у његовом акту и, на тај начин, решио проблем конституције предмета, потребно је да се заузме феноменолошки став како би се посебни акти учинили предметима. Тај став се састоји у томе што се из акта уопште издваја једна група на коју се ограничава анализа."[365]

[364] Александар Кожев: Фенеменологија права, Нолит и Службени лист СФРЈ, Београд, 1984, стр. 4.

[365] Др Љубомир Тадић: Филозофија права, Напријед, Загреб, 1983, стр. 162. и 163.

д) Право и егзистенција

Довођење у везу права и егзистенције постала је преокупација једног броја савремених филозофа права. Поједини аутори истичу да се филозофија права интересује за егзистенцијалистички начин мишљења, сматрајући да се на тај начин може дати нови замах и подстрек правнофилозофским истраживањима. Друштво и право иду заједно па одатле потиче специфични социјални карактер правности.

Карл Јасперс је изјавио да су правна правила "у неку руку механичка и мртва", док је за филозофију егзистенције од велике важности истраживање питања значаја социјалне сфере у филозофији егзистенције.

У Хајдегеровим дјелима право није изричито тематизовано. Тек у аналитици облика пропалости, у начину свакидашњег постојања, у "изгубљености", у безличном "се" појављује се свијет права као начин саобраћаја са свијетом.[366] Хајдегер износи да је јавни закон средство помоћу којег се јавна међусобност регулише у друштвеној заједници. За Вернера, и Маихофера право је аутентичност постојања у филозофији егзистенције. Код многих представника филозофије егзистенције, упркос разликама, заступљени су неки заједнички основни појмови: бивство, бивствујуће, постојање или ту-бивство, бити – у – свијету, бивство – у – свијету, баченост, пропалост, оруђе, временост, историчност и њима слични појмови.

Кјеркегор, кога сматрају претечом егзистенцијалистичке филозофије, под егзистирањем подразумијева "бити појединац" и за Хајдегера је суштина или супстанција човјека у његовој егзистенцији и предмет његове фундаменталне онтологије је "бивство само", "бивство уопште."[367]

Бивство човјека Хајдегер обухвата појмом постојања или ту-бивства и он је самом себи предат у свом бивству и не може избјећи ову предатост јер је у њу "бачен", те егзистира на начин "баченост". Начин бивства "се" карактерише као устајалост, просјечност, несамосталност и свакидашњица или "јавност": Детаљном анализом Хајдегер је показао како ово "се" преузима све могућности и одлуке ту-бивства и како својом "тврдоглавом владавином" ту-бивству одузима одговорност. "Се" је егзистенцијал и као изворни феномен припада позитивном устројству бивства, наглашава др Тадић.

[366] Др Љубомир Тадић: Филозофија права, Напријед, Загреб, 1983, стр. 173.

[367] Исто, стр. 174.

Уколико одлуку о могућим правнофилозофским посљедицама из разних увида филозофије егзистенције доноси усамљен човјек, "независно" од других, онда се "аутентична егзистенција" и право као превасходно социјални феномен тешко могу усагласити. Ако филозофија егзистенције полази од тога да нема субјекта изван свијета него да је у свијету, онда у самој овој филозофији постоји социјално упориште, на које би могло право да се ослони.

Правници покушавају да заснују правну онтологију, али филозофији егзистенције противрјечи свако апсолутно важење или вјечне истине па је формирање једног новог права на темељима филозофије егзистенције тешко изводљиво, односно унапријед је осуђено на неуспјех.

"Ако је Heidegger остао херметичан и шкрт у одговорима, то је Јасперс дао већи простор за могуће 'насељавање' права у царству 'егзистенције', макар за његов спорадичан и посредан значај."[368]

Маихофер из увида у могућу везу између права и "егзистенције", покушава да заснује сопствену онтологију права.

ђ) Интегрална филозофија права

Марксистичко схватање полази од чињенице да је право оруђе класне владавине. Постоје разне варијанте марксистичких схватања права, али се своде на то да се комплексно схвати класна функција права. Заштитом класних интереса у ужем смислу штите се непосредно и секундарно формалноправни интереси, а заштитом општедруштвених интереса – класни интереси.

У немарксистичком схватању права истиче се да се правом штите слобода (Штамлер), општи интерес (Јеринг), опште добро (Дабин), солидарност у друштву (Дугуит), етички минимум (Јелинек), култура (Сауер), правда (Жени), јавни ред и мир итд.[369] Разноврсне филозофије права и правне теорије дају различита објашњења о природи права и његовим функцијама. Свака од филозофија права посматра право одвојено, у изолацији од осталих и са преовлађујућом доминацијом једног значајног обиљежја, па се западa у нерјешиву противрјечност и својеврсну конфузију значења. Заједничка интерпретација друштвено-економских, нормативних и моралних димензија права даје цјеловито

[368] Др Љубомир Тадић: Филозофија права, Напријед, Загреб, 1983, стр. 176 и 180.

[369] Др Милијан Поповић: Право и правда, Зборник радова 13, Правни факултет у Новом Саду, 1984, стр. 26.

објашњење феномена права. Такву холистичку интерпретацију и анализу права заступа интегрална филозофија права.

Интегрално изведене филозофије права заступљене су у дјелима Сауера, Косиоа, Џона Хела и још неких теоретичара, а код нас проблематиком интегралне филозофије права бавили су се Тома Живановић и Никола Висковић.

Др Радомир Д. Лукић је на систематски начин изнио своја размишљања из подручја опште филозофије, теорије и филозофије права. Мислено и практично је извршио свеопште синтетизовање у филозофском, научном и другим правцима.

Гигантска конструкција коју је изградио у свом истраживању очитовала се у захваћеном предмету цјеловитог разматрања, оквирима размишљања која захватају широку проблематику која се испитује, те у генијалним и оргиналним мислима и идејама које су изнесене у његовим филозофско-правним списима, истакао је др Стеван К. Врачар.

Погледи на интегралну филозофију права осуђују редукционистичка објашњења права и "свођење права на умјетно издвојене димензије те хипостатизацију било које димензије – друштвено-економске, нормативне или моралне – као засебног свијета права, одвојеног од осталих једнако значајних елемената."[370]

Др Никола Висковић је главни заговорник интегралне филозофије права на бившим југословенским просторима. Он искључењем историјскоиндивидуалних обиљежја предмета правног искуства, долази до ових универзалних елемената права: друштвени односи (економски, политички, културни итд.), системи вриједности и циљеви (примарни и неспецифичне вриједности и циљеви у правном, моралном и обичајном искуству) и систем правних норми.

У објашњењу интегралне филозофије права, утемељене на методолошком искуству самог истраживања, треба да се објасни јединство фактичке, нормативне и вриједносне димензије правног искуства, посебно је истакао у расправи др Матуловић.

Основно становиште савремене интегралне филозофије права све више се прихвата, а тиме се постиже цјеловито објашњење права, његове друштвено-економске, нормативне и вриједносне димензије.

[370] Др Миомир Матуловић: Језик, право и морал, Издавачки центар Ријека, 1986, стр. 28.

е) Развојне карактеристике правне филозофије на размеђу миленијума

У XX и почетком XXI вијека дошла је до изражаја бескрајна сложеност филозофско-правног феномена. Бројна су одређења, школе, правци и путеви развоја правне мисли у свијету и код нас. Од онтолошког заснивања права, његове гносеолошке природе, практичног испољавања, фундаменталног значаја слободе и свијести, проблема односа права према другим облицима свијести и модерног облика дјеловања, рехабилитовања неких ранијих учења до научног полгледа на свијет права и схватања његове филозофске природе па до најновијих кретања у овој области – разнолики су путеви, оријентације, струјања и тенденције.

При сагледавању комплексности филозофије права не можемо се одрећи насљеђа прошлости и старих и класичних теорија у праву које су заступали Аристотел и Платон, до преко Канта, Хегела и других филозофа и правника, па до Харта, Перса, Дворкина и Амселека. Филозофско-правни феномен захтијева поглед уназад и напријед и расвјетљавање основних становишта од којих се полазило, да би се сагледала цјелина проблема у фокусу најновијих збивања у теорији и пракси овог дијела практичне филозофије. Добро је позната чињеница да филозофија има онолико колико има филозофа па сваки филозофски пресјек збивања даје личну слику и виђење феномена о коме се расправља, без обзира на то да ли се односи на прошлост или садашњост, а будућност се може само у визијама наслутити.

Ханас Јонас, велики филозоф савременог свијета, у праву је када констатује да се стање у филозофији не може схватити као у природним наукама и успоставља етику одговорности као угаони темељац у модерном индустријализованом друштву.

Одувијек се постављала дилема о праву и неправу која траје и данас. Тражило се објашњење о томе што је исправно, односно праведно право и настојало да се оно одвоји од неправедног права, што је представљало стални предмет и трагање филозофије природног права. Праведно право је замишљено у виду неког супстанцијалног предмета, затим као објект коју субјект треба да разумије у објективном виду, гдје је нужно одбацивање свих субјективних момената и опредјељења.

Не могу се оспоравати чињенице да је одређено природно право могло да функционише у статичним и једноставним структурама друштва и да је, заиста, и функционисало, о чему свједочи епоха хришћанства, али је рационалистичко природно право, посебно крајем XVII и XVIII вијека, доводило до велике самовоље и беспримјерних

облика понашања па је све то условило самовољу и правну несигурност. [371]

За XIX и почетак XX вијека карактеристичноје да долази до доминације законитости која је услиједила на темељима Боденовог тумачења државе и њене улоге у друштву. Модерно друштво са развијеном привредом и сложеним механизмом функционисања захтијевало је право које гарантује сигурност и такве законе које ће регулисати све области друштвене стварности. Природно право је било немоћно да то учино.

Франц Викар је констатовао да је XIX вијек, и дијелом наредни, био сав у знаку правног позитивизма да би се ограничила самовоља и очигледна немоћ рационалног природног права. Велика законодавна дјела XIX и почетком XX вијека били су поједини национални законици, међу којима се истичу: француски **Code civil**, аустријски **Општи грађански законик**, те швајцарски и њемачки грађански законици.

Позитивизам у праву се брзо ширио и испољавао у нормалогичком и емпиријском виду. Филозофско-правна оријентација која је полазила са нормологичких опредјељења дала је остварења са разноврсним вриједностима и дометима која су заступљена у чистој теорији права Ханса Келзена, затим у аналитичкој теорији Х. Л. Харта, Алфа Роса и других филозофа и правника, док је емпиријски правни позитивизам полазио од садржаја права и правног живота и долазио је до изражаја у дјелима Макса Вебера, Холмса, Перса, Роска Паунда, Лон Фулера и многих других мислилаца. [372]

Послије новог покрета за повратак природном праву услиједио је неопозитивиза и био епизодног карактера који, додуше, одбацује сваку помисао на натпозитивно право, али се у свом приступу и структурама мишљења није разликовао од природног права.

Код неопозитивизма онтолошке основе се вежу за промјенљиву вољу законодавца која није у односу са постојећим природним поретком, а са правнотеоријско-методолошког аспекта процес налажења права могуће је докучити из закона, и то уз помоћ законодавних директива у прецизно одређеном логичком поступку. На тај начин формирано конкретно-позитивно право на које је стално утицало искуство – значило је нешто доста круто и априорно одређено.

Николас Луман заступа функционалистичко схватање права по коме није важно да је право праведно, већ је одлучујуће да оно функционише и да на неки начин "редукује сложеност" у друштву,

[371] Артур Кауфман: Право и разумевање права, Гутембергова галаксија, Београд, Ваљево, 1998, стр. 281.

[372] Исто, стр. 283.

чиме се смањује напетост, конфликти и омогућује функционисање друштва на оптималним основама.[373]

Још код Канта је била превладана онтологија супстанце, али је Чарлс С. Перс направио велики продор од супстанце ка односима и релацијама и стигао до предикативних релација, умјесто аристотеловске и кантовске логике, која се заснивала на предикатима својства.[374]

Густав Радбрух је у филозофији права заступао пут који се налазио с ону страну природног права и позитивизма и на тај начин желио да се дистанцира од супстанцијално-онтолошког природног права и функционалистичког законског позитивизма. Радбрух је своју дефиницију права заснивао на теорији, односно садржају правде. Суштина његове правнофилозофске оријентације заснива се на материјалној филозофији права и обухватању оног што представља садржај: "Додуше, Радбрух је као, уосталом и Келзен, био следбеник Канта управо по томе што је сматрао да су априорни, недвосмислени и апсолутно сигурни искази могући једино ако се полази од форме, а не од садржаја. Али док се Келзен из тих разлога ограничавао само на оно што је формално, Радбрух је у својој филозофији ´ишао даље´, промишљао је о садржајима, а нарочито о вредностима. Због тога је, гледајући са аспекта своје кантовске позиције, морао да ´плати одређену, и то веома високу цену´; цену вредносно теоријског (правнофилозофског) релативизма."[375]

На Радбрухове филозофске ставове о праву утицало је новокантовство и вриједноснотеоријска оријентација коју је заступао Емил Луск, затим дуализам требања и бивства. Својим схватањем појма права, идеје праведности, заснивањем теорије о ´законском неправу и надзаконском праву´ и методском тријадом (монизам, дуализам, поларитет) Ласк је дао огроман допринос филозофији права.[376]

Спор између природног права и правног позитивизма настојали су да ријеше у новије вријеме, у првом реду, представници англоамеричког, затим скандинавског и пољског правног круга. Да би се превладао антагонизам поменутих права, одлучено је да се крене "трећим путем" и то под називом "General Principles of Law", (Генерална начела права). Заступници оваквих начела у праву били су Роналд Дворкин, Нил Мек-Кормик, Александар Печник, Карл Велман, потом се истичу њемачки теоретичари, гдје се о овим проблемима расправљало раније.

[373] Артур Кауфман: Право и разумевање права, Гутембергова галаксија, Београд, Ваљево, 1998, стр. 286.

[374] Исто, стр. 286.

[375] Др Радивој Степанов, др Гордана Вукадиновић: Правна мисао XX века, Футура, Петроварадин, 2000, стр. 41.

[376] Исто, стр. 45

На англоамеричком подручју дошло је до разликовања "генералних начела", односно принципа и "прописа", а то је у духу англоамеричког дословног поимања разлика између "General Principles" и "Rules". И по овом становишту право се одређује као случај права, а не подразумијева се прописано право.

Херберт Харт је представник аналитичке јуриспруденције који, осим обичаја, на које се право не може ослонити, разликује примарна и секундарна правила која су неодређена па судија по слободној вољи доноси одлуку која се сматра исправном и важећом. По њему је јединство примарних и секундарних норми пут за рјешавање и разумијевање права. О предметним случајевима у Хартовој фило-зофији права судија одлучује на основу слободне оцјене у оквирима у којима се слободна оцјена креће, односно на основу убјеђења и "инстикта", аналогије и уочавањем различитих појава којима се одређује опсег правног феномена.

Харт је у својој филозофији одбацио императивни модел права као заповијести суверене власти, а залагао за разумијевање права, потом уобзирује принуду и морал и помоћу тих различитих, али повезаних појава долази до општег оквира у којем се креће правна мисао па је његова теорија права општа и дескриптивна.[377]

При интерпретацији тешких случајева, судија – по Дворкину, који уобзирује "генерална начела" – за сваку конкретну ситуацију може увијек да изналази само једно исправно рјешење које постоји.

За проналажење тог једног и јединог рјешења мора се претпоставити судија са надљудским способностима кога Дворкин назива "Херкулом" и он је фикција. За "Херкула" никад не постоји избор и слободна одлука, јер он за расвјетљавање компликованих случајева и свих околности под којима се они дешавају узима у обзир "генерална начела". [378]

Дворкин напомиње да је судија дужан у тешким или компликованим случајевима открити која права посједују странке у спору, а не да се упушта у реконструкцију и проналази нова права. Судије и адвокати у оваквим ситуацијама често се не слажу око законских права, слично грађанима и политичарима, односно државницима који се не слажу око политичких права. [379]

[377] Др Радивој Степанов, др Гордана Вукадиновић: Правна мисао XX века, Футура, Петроварадин, 2000. стр. 80-81.

[378] Артур Кауфман: Право и разумевање права, Гутембергова галаксија, Београд Ваљево, 1998, стр. 291.

[379] Роналд Дворкин: Суштина индивидуалних права, ЈП Службени лист СРЈ, Београд, ЦИД, Подгорица, 2001, стр. 113.

Поједини филозофи одбацују идеју да грађани имају права независно од оних која су законом прописана, поготово кад су у питању морална права. Дворкин се залаже за индивидуална права и износи да онај који има право на нешто треба да га оствари и "недопустиво је да му га држава пориче чак када би то било у општем интересу да тако поступи".[380] Он за основно право узима право једнакости, које у себе укључује два права, и увјерен је да је појам индивидуалног политичког права одговор на филозофске пропусте и ограниченост утилитаризма.

Раз је критиковао Дворкиново разликовање између правила и принципа, али је више пажње посветио расвјетљавању овог проблема него што је дао значајан допринос овој теорији.

Важно мјесто у новије вријеме заузима "Критика правних учења" која се заснива на "економској анализи права". Овај покрет је усмјерен и према искуственом правном позитивизму, пориче постојање правне догматике и право своди на конгломерат социјалних правила.

Роберт Унгер се налази на челу овог покрета и залаже се за заснивање права у идеји човјека, слично становишту које је заступао Густав Радбрух. Оштрица његове критике усмјерена је на традиционални начин правног мишљења који се изражавао у формализму и објективизму.

Хеременеутика заузима значајно мјесто у модерном добу и по Ернесту Данијелу Шлајермахеру, подразумијева се као "учење о вештини разумевања".

По свом битном одређењу херменеутика није метода, већ трансцендентална филозофија и тако је схваћена код Шлајермахера, Дилтаја, Гадамера и Рикера. Особеност херменеутичке филозофије састоји се у заступању критичког става против објективног појма сазнања, као и субјект – објект сазнања, али то не значи њено скретање ка субјективизму. По херменеутичким ставовима, само онај који разумијева, прилази тексту са "претходним разумијевањем" или "предрасудом". [381]

Једна од утицајних филозофских оријентација у филозофији права на крају XX вијека је и теорија аргументације, која долази првенствено из аналитике, и проблематично је да се топика и реторика могу сматрати као посебне врсте теорије аргументације. Међутим, чињеница да је теорија аргументације по својој суштини

[380] Др Миомир Матуловић: Језик, право и морал, Издавачки центар Ријека, 1986, стр. 140

[381] Артур Кауфман: Право и разумевање права, Гутембергова галаксија, Београд Ваљево, 1998, стр. 296.

антихерменеутичка и антионтолошка, не укида шему субјект – објект и сматра се објективном. Теорија аргументације има већи број аргумената којим се образлажу поједини правни поступци и радње, међу којим су: правна сигурност, оријентисање на посљедице, јединство права, практичност, а постоји неограничен број могућих аргумената за правне судове.[382]

Постоје још нека настојања за стварање "трећег пута" изван природног права и позитивизма. Овог пута у фокусу разматрања је процедурална теорија правде. Кантов категоричких императив је, у суштини, једна врста процедуралне теорије.

Поставља се питање да ли се право сматра образложеним "путем поступка" или се полази од такве премисе да тај поступак има за своју основу нешто садржинско, стварно, што не мора увијек да буде нека супстанца. Резонујући у овом духу, може се закључити да садржаји не постају чисто из форме, а и чисто процедуралне теорије – признале то оне или не – црпе садржај из искуства и зато се њихови садржаји не могу узимати као "крајње утемељени"; прије би се могло рећи да су то судови проблематичног карактера и са ризиком. Износи се да је једина нефункционалистичка теорија правде она коју је као уговорни модел заступао Џон Ролс.

Онтологија права и херменеутика правне праксе Пола Амселека су филозофско-правне оријентације на крају другог миленијума, гдје је феноменолошко истраживање усредсређено на инструменталну особеност правних правила понашања када су у функцији средстава за јавно усмјеравање људског понашања управљачи који спроводе јавну моћ. [383]

Онтолошка функција права недвосмислено упућује на најосновније поставке онтологије људског бића на којима се заснивају битне одреднице, и то етичка праксе уопштеног карактера и правна пракса уопштеног карактера и правна пракса у посебном облику.

Јирген Хабермас и Карл-Ото Апел су заступали теорију дискурса, односно више се то односи на етику дискурса. Хабермасово опредјељење се састојало у томе да у једном рационализованом дискурсу створи такву ситуацију која ће проузроковати консензус ко-ји је у стању да образложи истинитост.[384] Пошто се ради о крајњем утемељењу, то се разјашњава путем "идеалне говорне ситуације", гдје имају једнаке услове и шансе сви они који су учествовали у дискурсу,

[382] Артур Кауфман. Право и разумевање права, Гутембергова галаксија, Београд Ваљево, 1998, стр. 297.

[383] Др Радивој Степанов, Гордана Вукадиновић. Исто, стр. 148.

[384] Артур Кауфман: Право и разумевање права, Гутембергова галаксија, Београд Ваљево, 1998, стр. 301.

слободом говора, ослобођени од принуде, непостојањем привилегија и поштовањем истине. Услови који се односе на рационални дискурс су увјерљиви, али увијек је у питању да ли се може произвести исправност нечега тамо гдје у основи не постоји никакво нешто, гдје нема никаквог садржаја. У оваквом случају долазимо до проблема пратварања материје из форме, са "природним кругом", а са тако сложеном ситуацијом сусрећемо се кад су посриједи садржинска утемељења правде, али кад се дође до овакве компликованих стања, излаз се може, додуше, наћи у "принципу бољег аргумента". Јирген Хабермас на овом плану не даје никаква правила приоритета па остаје све неодређено, јер "принцип бољег аргумента" постаје у својој суштини"празан принцип".[385]

С обзиром на теорију дискурса мијења се и однос према истини. За Хабермасове погледе на проблем истине карактеристично је да он протјерује из дискурса све односе према стварности па под удар долазе и традиционалне теорије истине као кореспонденције.

Наиме, неважном се сматра релација између исказа и стварности, па се узима у обзир релација између различитих исказа и тако се долази до теорије истине као консензуса. Има и покушаја да се обје теорије повежу конвергенцијом коју је заступао Кауфман и још неки теоретичари права и филозофи. И теорија конвергенције креће од процедуралног становишта о којем су сазнања нормативног производ оног ко је укључен у сазнајни процес, али овдје оно што је стварно улази у сазнање.

Ни теорија ковергенције није у стању да нађе рјешење за одвајање објективног од оног што је субјективно и тај поступак је могућ једино у конкретном налажењу права. Сваки дискурс мора да је везан за одређени преднет или садржај. Слабост свих процедуралних теорија састоји се у томе што су биле увјерене да се могу одређи садржаја и искуства.

У посљедње вријеме у филозофско-правним расправама у први план избија принцип аргументације, а тај рационални дискурс се заснива на слободној заједници аргументације, у којој су допуштени сви аргументи. Овај принцип се допуњава принципом конвергенције и фалибилности.

Проблематичан је предмет правног дискурса гдје не постоји никакав супстанцијалан предмет, па тај предмет као предмет процеса није дат као готов прије процеса, али му претходи као историјски догађај који садржи карактеристике правног процеса. На крају овог разматрања долазимо до важног закључка да предмет нормативних наука (етике,

[385] Артур Кауфман: Право и разумевање права, Гутембергова галаксија, Београд Ваљево, 1998, стр. 302.

теорије норме, правне науке) нису супстанце, већ односи, релације. Трага се за феноменом који би био истовремено бивствен и процесни, али су на том путу присутне бројне тешкоће и препреке.

Учење о утилитаризму у правнофилозофском систему има своје упориште у сврсисходности права или у социјалној правди или правди заједничког добра.[386]

ж) Религијска филозофија права

Религија је, по својој суштини, став којим се превладава вриједност и невриједност а тиме и супротност између вриједности и стварности; она је изједначавање свег бића, теодицеја испуњена осјећањима.[387]

Теодицеја која је изражена појмовима назива се филозофија религије. Сваки предмет, па и право, може се посматрати са становишта филозофије и религије.

Међутим, људска свијест није у стању да изврши изједначавање вриједности и стварности. Средство филозофије религије служи као испомоћ у погледу чињеница које се не могу схватити ни као испуњене вриједношћу ни као небивствујуће – јесте појам несуштаственості који пркоси сваком покушају да буде превладан. Религијска филозофија права поставља питање да ли је право, не само испуњено вриједношћу, него и суштаствено.

У прехришћанско-античкој митологији постоје густе мреже и сплетови религиозног, хаотичног и суштаственог значења у најразличитијим облицима. У првобитним облицима хришћанства право и држава били су далеки од Бога и тиме потпуно ништавни. Христ је постављен за судију и врховног законодавца и господара.

Његов став према државним и правним стварима садржан је у томе да треба "дати цару царево, а Богу Божије", с тиме да је нагласак на овом другом ставу. Право и неправо су испреплетени у једној сфери заједничке грешности. Проистиче да бити у праву и трпјети неправо подједнако је несуштаствено, а суштаствена је у односу међу људима само љубав. На тај начин се поступци "неправедног Мамона" могу протумачити, као мудри и неопирање злу. Христово је мишљење да се праведни и неправедни одлично разумију, слично шумару и

[386] Артур Кауфман: Право и разумевање права, Гутембергова галаксија, Београд Ваљево, 1998, стр. 309.

[387] Густав Радбрух: Филозофија права, Правни факултет Београд, 1995, стр. 98.

ловорадици, инквизитору и делинквенту, јер су они међусобно повезани скривеном склоношћу, симпатијом и привлачношћу.

Лав Толстој износи да постоји супротност између религије и права уопште, јер захтјеви етике хришћанске љубави претендују да важе не само за живот у оквиру цркве него и за свјетовни. Религиозно право је себи дозвољена "дрскост да душама даје закон" и тиме је, по Толстојевом мишљењу, чак противно хришћанству.

Католицизам праву и држави признаје релативно религиозно значење. Обнавља се идеја природног права у религиозном духу и она се доводи у везу са етиком љубави из **Бесједе на Гори**. Право и држава овдје нису противни хришћанству као код Толстоја, већ они нису постали још потпуно хришћански. Тома Аквински сматра да је божански ум извор права и оно се Богу открива преко човјековог природног ума.

Рудолф Зом је одговорно дошао до закључка да постоји противрјечност између цркве и црквеног права, па би правно обликовање цркве и свијета требало да почива на божанској замисли, потпуно супротно католичком схватању, ослобођено правног регулисања и засновано на љубави у анархичној заједници.

"Католицизам учи да је Христ својој цркви дао и једно право, у основним цртама утврђено и незаменљиво. Зом нас учи да је Христос својој цркви од самог почетка дао и једну непроменљиву организацију, која је таква која начелно и за свагда искључује сваку везу с правом. И једно и друго је подједнако погрешно", [388] наводи се у расправи.

По лутеровском схватању, право није од Бога нити је противно Богу, оно је само без Бога. Познате су Лутерове ријечи: "Правници су често непријатељи Христа, зато се каже: добар правник, лош хришћанин. " Реформација жели да доведе сваког појединца у непосредну везу с Богом.

Лутер је постепено, поред љубави, све више простора давао праву, не желећи да ослаби напетост између љубави и права. Касније је право постало потпуно лишено посвећености и суштаствености, потпуно свјетовно и ни у каквој вези са религијом, тачније равнодушно према религији. Лутер се залагао за државу која би била позвана да организује цркву, али је био мишљења да се не може обезбиједити облик правне цркве док је за католицизам црквено право правна љуска чврстог језгра вјерских истина. Опасност је оно што Достојевски, у свом величанственом опису полагања рачуна Великог инквизитора Спаситељу који се поново појавио, представља као нову врсту зла које пријети човјеку.

[388] Густав Радбрух: Филозофија права, Правни факултет Београд, 1995, стр. 190.

Хришћанска филозофија није способна да својим учењем о несуштаствености права и државе измијени учење опште филозофије и филозофије права о позитивној вриједности државе и права.

12. Нека обиљежја савремених филозофско-правних становишта

У одређењу филозофије права већ смо истакли неке дефиниције и концепте који су битни за разумијевање проблема њене бити и природе. Да бисмо шире осивјетлили уобличавање филозофије права у модерно доба и њену парцијализацију и плурализацију, изнијећемо основне карактеристике филозофско-правних учења појединих аутора. Тиме ћемо добити цјеловитију слику филозофије права представљену у мноштву становишта о праву, а тиме се отвара пут за изградњу синтетичке или интегралне филозофије права.

Подручје истраживања је распарчано, па је тешко докучити релевантне вриједности и критички сагледати домете било које концепције.

Имануел Кант приступа проблему идеје права и освјетљавању његове филозофске димензије. Моралност права огледа се, по Канту, у универзалности правних закона и норми.[389] Према томе, он то чини на другачији начин него што се то чинило у рационалистичкој филозофији. У цјелини посматрано, његов однос према природно-правној традицији био је критички и реформаторски.

Ернст Блох је био у праву када је рекао да Кантово одређење природног права представља природно право "без природе". Зато недвосмислено и јасно резонује:

"Природно право као подручје слободе није никаква слобода стварног индивидуума, већ мисао слободе, право а приори. "[390] Кантова практична филозофија је слобода, слобода воље и оно што није условљено законима који су у материјалном свијету, односно законима узрочности. У моралној области слобода се састоји у томе што ум постаје сам себи законодавац. У природном стању које је везано за оквире права влада хаотична и бесциљна ситуација.

Такви односи стварају неизвјесност и несигурност и у том свеопштем метежу свако себи одређује законе и хоће да суди сам себи.

[389] Др Алекса Буха: Ка темељним извјесностима, Плато, Београд, 1999, стр. 46. и 47.
[390] Др Драган Бабић: Право и морал, Центар за идејно-теоријски рад, МОК СКХ, Осијек, 1987, стр. 66.

Право добија пуну своју афирмацију у грађанском стању из потребе да се ограничи слобода појединца као услов слободе за све. Правом се регулише сфера вањске слободе за све како би она уопште постојала. Слобода, схваћена у Кантовом смислу, означава да нико не може другог присилити да на његов начин буде срећан, већ да свако себи бира пут за остварење среће и да слобода стварно постоји ако не спречава друге да иду властитим путем и дјелују по свом избору. Ови принципи произлазе из ума, и то из чистог априори законодавног ума. Кант својим анализама мисаоно укида природно право и предност његове филозофије остаје право ума као природно право без природе. Кантово полазиште да мисао може сама собом производити право је одбачено.

Хегел својом филозофијом прави нови заокрет и потпуно укида дихотомију природно право – позитивно право. Хегел иступа против подвајања идеје права и правне стварности уопште. Његов темељни став у области филозофије права садржан је у идентитету умности и бића. Хегел критикује природноправну традицију и на тим основама изграђује своју филозофско-правну позицију. Филозофско становиште Хегела представља објективни идеализам по којем све оно што јесте, бивство схвата као постанак, а сама стварност се узима као нешто што је подложно промјенама и тиме се нападају апстракције и конструкције природног права.

За Хегела је природно право израз насиља и неправа. Нужно је наћи излаз из таквог стања, а друштво осигурава односе гдје право може једино да посједује своју стварност. Мјесто права у Хегеловом грандиозном филозофском систему налази се у "филозофији духа", односно у његовом другом подјељку ("објективни дух"), који, опет, означава други степен између "субјективног" и "апсолутног духа". [391] Велика Хегелова синтеза узима за апсолутно ум или идеју. Ако то примијенимо на свијет права, стварност је идеја или појам права.

Право егзистира у филозофији духа који пролази кроз три фазе и то: прво кроз субјективни, затим објективни и, напосљетку, апсолутни. Филозофија субјективног духа усмјерена је да проучава развитак и кретање субјективног духа од отуђења у природи до схватања свијести о слободи. Слобода воље остварује истиниту слободу постављањем захтјева духа да се реализује у свијету права и морала.

Супстанца од које креће право је слобода. За Хегела је правни систем царство остварења слободе и филозофија права за предмет има идеју права и њено остварење. Тек остварена идеја права може да се покаже као филозофско или природно право, јер се под појмом

[391] Др Драган Бабић: Право и морал, Центар за идејнотеоријски рад, МОК ЦКХ, Осијек, 1987, стр. 69.

природног права, у Хегеловом духу, разумије само једна апсолутна идеја која се еволутивним начином остварује у позитивном праву. Само у дијалектичком јединству могу се схватити "природно или филозофско право" и позитивно право. Основна мисао читавог Хегеловог филозофско-правног система је у томе да је стварност права идеја права као слободе, а та стварност се одвија у кретању, у сталној промјени. Право је нешто свето уопште, само зато што је опстајање апсолутног појма самосвјесне слободе.

"Моралитет, обичајност, интерес државе, свако од њих је властито право, јер је сваки од тих ликова одређење и опстајање слободе."[392]

Идеја права се налази у позитивном праву и умни садржај у њему се остварује "захваљујући форми ауторитета".

Карл Маркс је заузео критички став према Хегеловој филозофији, посебно филозофији права. Путем праксе Маркс превазилази спекулативну филозофију правног и показује начин рјешавања отуђења у друштву, јер човјеково истинско биће лежи изван маски грађанског друштва, у производним односима и стварности предметног рада.

Маркс наводи да су државе, право, религија, политика итд. само пролазне историјске појаве, карактеристичне за одређену фазу људске историје, па је нужан историјскодијалектички приступ овим појавама, чији се коријен налази у материјалним условима људског живота. Марксов допринос филозофији права је велик, али су присутне контроверзе поводом филозофије права у редовима марксиста. Једни заступају мишљење да је могућа и потребна марксистички оријентисана филозофија права, други став се своди, у већој или мањој мјери, на негирање филозофије права као такве.

Фихтеова правна филозофија као филозофија самосвијести, по својој суштини, је филозофија интерсубјективности. Он схвата право као оно што омогућава и конституише интерсубјективност. Појам права се изводи из практично-дјелатног Ја, из умног бића и његове слободне дјелатности у чулном свијету. Фихте је у исти мах јединственим поступком доказао нужност постојања онога Ти, односно Ми. У Ја се већ садржи Ти и Ми, тј. заједница чији је конституенс управо право. Први, апсолутни и нужни темељ филозофије није, по Фихтеу, теорија, већ само оно што је практично: слобода, морал и одговорност.[393]

Шелинг је један од најупорнијих и најрадикалнијих критичара природног права. Његова мишљења о држави и праву крећу се од заступања природног права, до његовог критичког разарања и

[392] Хегел: Основне црте филозофије права, Логос, Веселин Маслеша, Свјетлост, Сарајево, 1989, стр. 71.

[393] Др Љубомир Тадић: Филозофија права, Напријед, Загреб, 1983, стр. 124.

одбацивања. Критика није текла са сцијентистичко позитивистичког гледишта, већ је извршена у име метафизике, а не позитивне јуриспруденције. У својим филозофским ставовима Шелинг се враћа Платоновој метафизици државе и права и био је под утицајем њемачке историјске школе.

Идеја права Густава Радбруха, у чијој основи се налази појам правде, припада аутономном свијету вриједности. У духу Кантове критичке филозофије појам правде се схвата као априоран појам, као уосталом и сам појам права. Радбрух појам права одређује као културни, тј. појам једне стварности повезане са вриједношћу.[394]

Право је она стварност чији је смисао да служи правној вриједности, тачније идеји права. Таквим схватањима појмова правде и права Радбрух је остао на позицијама неокантизма.

Хаим Перелман покушава логичким путем да дође до правде, а слична су настојања да то уради и у области права. Посебну пажњу, поред морала и правде, усмјерио је на правно расуђивање, антиномију у праву, проблем празнина у праву и разоткривање чињеница у њему, претпоставке и фикције у праву, чисту теорију права и аргументацију, те још нека питања. Велику пажњу у својој филозофији је посветио истраживању разлике између чињеница и права, а што је наша пажња више усмјерена на правно расуђивање но на општу филозофију права, то је тежња да се ограничи аутономија у праву и аналитичким путем ријеше неки проблеми у области филозофије права.

Херберт Харт је дао велики допринос филозофији аналитичке јуриспруденције, разматрању проблема који произлазе из моралних и политичких питања везаних за право. Запажене су расправе о добром и праведном праву, провођењу моралности путем права, кривичном праву и кажњавању, природним правима, анализи правних појмова и исказа, те стајалиште о могућности критике права. Харт је увео у своју правну филозофију и правну теорију правило признања које припада секундарним нормама. Примарне норме се тичу дужности, а секундарне норме су у другој равни и њихов предмет су примарне норме као такве. Један од најдјелотворнијих лијекова за неодређеност поретка правних норми је у увођењу правила признања. Харт се уздржава од дефиниције права и правног поретка и говори о појму (концепту) права. Он наглашава да комбинација примарних и секундарних норми представља "кључ правне науке", "језгро правног система" и "суштину права".[395]

Лон Фулер је извршио критику правног позитивизма са становишта својеврсног процесног природног права. Он је нарочито критиковао

[394] Др Коста Чавошки: Увод у право I, Драганић, Београд, стр. 71-77.
[395] Др Коста Чавошки: Увод у право I, Драганић, Београд, стр. 38-46.

Хартов појам права и из полемике са Хартом се рађала његова теорија, односно становиште о праву. Супротстављао се социјалноправној и реалистичкој школи. Покушао је право схватити као врсту дјеловања које има циљ, а његов је карактер праћења неке потешкоће и ако је право успјешно остварило свој циљ, мора превладати ове тешкоће.

Будући да су право и морал неодвојиви, Фулер је подијелио морал на двије врсте: морал дужности и морал тежње. По његовом мишљењу, у грчкој филозофији је већином јасно, или показано на примјеру, да је то морал о праведном животу и потпуном остварењу људске способности. Ако дође до испуњења било којег од осам закона моралности, то није гаранција да ће право бити ваљано, јер је тешко повући оштру разлику између досљедне примјене и изврагавања права негативној сврси. У ситуацији да човјек није кадар да одговара за своје поступке, моралност права губи свој разлог постојања.

Норберто Бобио је утврдио да се у склопу филозофије налазе разна знања из опште теорије права, социологије права и правне методологије. Филозофију права којој савремени теоретичари, нарочито Бобио, посвећује пажњу чине: теорија права, теорија правде и теорија правне науке.

А. Бримо полази од тога да предмет филозофије права треба тражити на оном нивоу гдје се сусрећу преокупације свих доктрина, а по њему, то је проблем основе права и државе.

Ј. Дабен износи да би најважнији одјељци филозофије позитивног права требало да буду: појам и позитивитет права, циљ и функције позитивног права, основна обрада права и техничко уобличавање и концептуални инструментариј.

М. Виле је навео да се филозофија права до сада сводила на принципе извучене из практичног искуства који су сачињавали основ рационалних наука о праву, а принципе које науке нису имале задатак да конституишу несвјесно су преузимале из филозофије. Исправно искуство може бити предмет правних истраживања.[396]

Вилхелм Лундстет је разрадио област фактицизма, који се развијао као антипод правном нормативизму. Ово филозофско-правно становиште има и друге видове, али је сведено на област филозофије права. Пристао је уз Хегерстрема и слиједио га до краја уз плодну списатељску дјелатност. Он је правио разлику између филозофије и науке, а одатле и између филозофије права и правне науке. У Лундстетовим књигама огледају се онтолошке и аксиолошке претпоставке, те неизграђеност правне гносеологије. Придавао је

[396] Др Стеван К. Врачар: Структуралност филозофије права, Издавачка књижарска радионица Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1995, стр. 45.

посебан значај правној свијести. Појављује се и као носилац идеологије скандинавског реализма.

У ставовима и разматрањима од којих полази негативни утилитаризам узимају се у обзир границе људске способности сазнања. До изражаја долазе схватања да су људи коначна бића и као такви не могу да остваре ништа у апсолутном облику. Узалудна је људска тежња да сазна апсолутне творевине као што су: апсолутно добро, апсолутно праведно, апсолутно истинито и апсолутна срећа. Још је Кант упозоравао да се "од тако кривог дрвета од каквог је човек створен не може истесати ништа сасвим право."

Имајући у виду покрет слободног права, Херман Канторович наводи да се од нових покрета не може тражити појмовна јасноћа, јер још ниједан покрет у историји до наших дана није знао шта је, заправо, хтио, а шта је од свега тога успио да оствари у конкретним друштвеним односима.

Тома Живановић у својој филозофско-правној синтези по свим полазиштима и резултатима представља једну од значајних личности српске и свјетске науке са изузетним дометима, посебно из области права и морала. Његове заслуге су на плану критичког и нужног превазилажења аналитизма и редукционизма, који су доста доминирали и још доминирају у правној науци. Схвата цјелину правног свијета и износи оригинална остварења у филозофији и правној науци. Његова стваралачка синтеза представља сједињење и унификацију у области права и нове резултате у том домену.

Синтетичка филозофија Томе Живановића означава огроман напредак у правној науци, нарочито у нашој. Живановићев филозофско-правни систем је смион начин груписања правних знања и супротстављање парцијализацији и дезинтеграцији правних знања. Свестрану оцјену Живановићеве филозфскоправне проблематике износи др Врачар: "Својим предметом, методом и садржином Живановићев филозофски синтетизам је свакако један од угаоних каменова и стубова модерног интегрализма у правној науци."[397]

Џон Финис покушава да развије цјеловиту замисао о природном праву. По њему, постоје људска добра која могу да обезбиједе само установе људског права и захтјев практичне разборитости које само људско прааво може да испуни. О смислу ове теорије др Чавошки закључује:

"Доследна теорија природног права је само она, каже Финис, која изричито приступа критици практичних становишта у намери да

[397] Др Стеван К. Врачар: Структуралност филозофије права, Издавачка књижарска радионица Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1995, стр. 156.

раздвоји практично разборито од неразборитог и тиме разликује стварно важно од оног што је неважно или је важно само као неразборито коришћење или супротност истински важном."[398]

Одлика Финисовог погледа на феномен права је у доказивању значења и важности права као дијела стратегије и структурисања људског живота у складу са захтјевима практичне разборитости. И овдје су примјетне филозофске димензије права, а дотиче се и морална проблематика са филозофског аспекта.

Поред истакнутих представника теорије и филозофије права у ранијим периодима на нашим и нешто ширим просторима, у новије вријеме филозофско-правном проблематиком на нешто ширим просторима бавили су се: др Божидар С. Марковић, др Радомир Д. Лукић, др Љубомир Тадић, др Никола Висковић, др Берислав Перић, др Боривоје Пупић, др Олег Мандић, др Стеван К. Врачар, др Данило Н. Баста, др Драгољуб Стојановић, др Милијан Поповић, др Слободан Перовић, др Драган Бабић, др Иван Пађен, др Слободан Благојевић, др Миомир Матуловић, др Снежана С. Савић, др Здравко Гребо и други.

13. Проблеми и дилеме филозофије права

Термин филозофија права употребљава се на различите начине у многим контекстима, различитим поводима и увијек се настоји дотаћи онај њен дубински и суштински смисао.

Најчешће се врши описивање разноликости филозофије права на разним језицима. Лингвистички приступ овој сложеној проблематици даје нам могућност да опишемо различите области на које се овај термин односи у европској, источној и америчкој филозофији права и другим правним теоријама и ту до изражаја долазе многи правци општег приступа и расуђивања о правном феномену.

Филозофија права може да означава опште разматрање права и правног феномена, али проблем филозофије права може да се узме као дио јуриспруденције, да се разматра паралелно са јуриспруденцијом, или да се филозофија права и јуриспруденција узимају као синоними. О свим овим терминолошким и појавним одређењима не постоји сагласност и мишљења појединих аутора се разликују. Филозофија права настоји у посљедње вријеме да се приближи свом стандардном облику и њено обликовање зависи од низа чињеница, односно филозофских, теоријских и методолошких становишта која заузимају поједини филозофи и правни теоретичари.

[398] Др Коста Чавошки: Увод у право I, Драганић, Београд, стр. 82. и 83.

Знатне недоумице се намећу при одређивању појма филозофије права путем одређене правне теорије који образују чисту цјелину и споља могу утицати да се ријеше сви проблеми права и правних творевина. Проблем марксистичког одређења филозофије права је у ускоj вези са марксистичком филозофијом и обје се позивају на дијалектику и историјски материјализам у сазнању и тумачењу правног феномена.[399]

Отвара се дилема може ли се одијелити филозофија права од правне теорије. Несумњиво је да филозофија права директно примјењује начела, категорије, идеје и темељне одредбе опште филозофије, али узима у обзир и све правне појаве и творевине. Филозофија права као дио теорије права врши и вриједносну анализу правних појмова. Недвојбен је закључак да филозофски проблеми постоје у теорији чије је полазиште филозофски став и обликовање филозофије права као посебног дијела опште филозофије и зависи од различитих чињеница и фактора.

Могуће је бавити се филозофијом права унутар конкретног теоријског и филозофског оквира и ту се полази од питања шта у једном одређеном филозофском и правнотеоријском мишљењу филозофија права јесте и шта би она требало да буде. Овдје је пажња усмјерена на конструкцију или реконструкцију филозофије права или правне теорије у њеним битним обиљежјима.

Карактеристичан приступ за филозофију права је метатеоријска анализа њених разноврсних облика и праваца.

Проблематичан је и сам израз филозофије права или правна филозофија и он се обично употребљава за скуп проблема за које се мисли и наводе аргументи и докази да су филозофски. Опсег и домет филозофских проблема одређује се у складу са традицијом историје филозофије и развојем филозофских система од њихових зачетака до нашег времена. Суштина, природа и егзистенција права, према великом броју аутора, обухвата проблеме које обухвата правна онтологија у којој се на темељан начин разматра шта право јесте у оквирима конкретне филозофије.

Начин и процес сазнавања права одувијек су плијенили пажњу правних филозофа и теоретичара. Постављало се питање: како се право може сазнати? Приликом сазнавања права треба имати у виду да се одаберу најбољи приступи и путеви који омогућују свестрано сазнање његове природе и суштине са аспекта епистемологије, која се подразумијева као дио филозофије.

[399] Др Љубомир Тадић: Филозофија права, Напријед, Загреб, 1983, стр. 201.

Свако обухватање сазнајног проблема права на нижем нивоу не односи се на истинско поимање његових сазнајних компоненти и обиљежја.

У правној аксиологији полази се од питања које право представља вриједност и треба да се остварује, штити и подстиче, затим у чему је његова ваљаност и који су критеријуми којима се одређује да ли је неко право вриједно или му се дјеломично или потпуно одриче вриједност. У контексту аксиолошких проблема могу се размотрити обиљежја и вриједности попут слободе, правде, једнакости, моралности, истине, мира и слично.[400]

За феноменологију постоји један свијет огољених појава, он се може разлагати, описивати и његове границе су приступачне и уочљиве, а истине су јасне, могу се поимати и доступне су разуму, како то уочава Слободан Бељански разматрајући домашај филозофије права А. Кожева.

Правна ситуација или феноменологија права, по Кожеву, може се одвијати уколико постоји сукоб различитих бића физичке или правне природе у којем једна ситуација условљава другу и јавља се отпор да се радња сузбије или жели да се сузбије. Ту још долази до хотимичне интервенције трећег лица којом се поништава спор у сукобу.[401] У укупном стању оваквих односа подразумијева се, премда се прећуткује, политички апарат или власт у апсолутном изразу или као оличење стицаја одређених историјских околности.

На основу чињеничних података и аналитичких увида произлази да се феноменологија права бави проблемима који се сматрају метатеоријском анализом права, његових појмова, установа и осталих фактора релевантних за овај приступ. Дошло се до спознаје да Кожевљев феноменолошки метод не оставља утисак увјерљивости и суверености. Прије би се могло констатовати да он површински прилази феномену права па изостаје његова онтолошка и метафизичка димензија. Дилеме се јављају кад је посриједи анализа неких правних феномена у којима до изражаја више долази вјештачка конструкција него стварност, чак и код оног што стварно егзистира немогуће је да се открије разлика између његових појмовних форми и суштине, а такође не може се открити по чему се разликују бивствовање и бит. Тако се код свих ових категорија и њихових релација стварају конфузије и појмовне нејасноће.

[400] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофије права (I. Филозофија, II. Филозофија права, стр. 445.

[401] Слободан Бељански: Поетика права Политика филозофије, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, С. Карловци, Нови Сад, 1999, стр. 85.

Проблеми који се односе на ум и право обухватају правно закључивање, правни језик и правну методологију. Област правног закључивања је широка, доста неистражена и укључује различите аргументе и њихова оправдања, а може да се ради о формалним стварима, новој реторици, правној топици, логичком и обухватнијем филозофском нивоу третирања правних подручја и феномена.

Филозофија језика заузима данас значајно мјесто. У књизи **Језик прије језика** др Мише Кулића стоји "да се филозофија језика нужно мора резимирати као филозофија говора", при чему се треба имати у виду да се ова констатација односи и на филозофију права. Човјек као свјесно и друштвено биће посједује "комуникативну компентенцију", тј. говорну способност да употријеби језик у социјалној интеракцији за остваривање својих хтијења, жеља и разних других потреба у конкретним друштвеним односима. Проблеми правне методологије су у жижи интересовања филозофа права и правних теоретичара и посматрају се у вези са правном епистемиологијом.

Сви ови проблеми који се односе на ум и право могу се посматрати у ужем и ширем значењу.

Да бисмо дошли до сазнања како се право развијало и који су проблеми били присутни, морамо се вратити у прошлост и осивјетлити најзначајније поставке о законима и праву у старим цивилизацијама. И код законодаваца старог свијета који су већином били свештеници, племенске старјешине, вође, заповједници и мудраци јављале су се дилеме да ли ограничити самовољу појединаца и група изрицањем окрутних и оштрих мјера и казни, или допустити сукобе и раздоре који доводе до покоравања од стране других племена и народа и пропасти поретка у заједници у којој су живјели, производили и опстајали.

Закони су у старом свијету почели да се јављају са својином, браком и владом, али су најпримитивнија друштва успијевала да се и без њих организују, одрже и сналазе. У примитивним друштвима и почетним стадијима развоја владали су крути обичаји и насиље је било препуштено приватној ствари и крвној освети. Била је то арена сталних сукоба и обрачуна, отмица и намиривања рачуна међу групама и појединцима. Обичаји који су почели да се утврђују, поштују и проводе пружали су сигурност и заштиту групи коју наслеђе и инстикт дају врсти, а навика – појединцу. И код дивљака у првобитним друштвима и заједницама било је ситуација гдје нису постојали закони и судови, слободно се изражавало јавно мњење. Сваки човјек је у таквим условима са пуно пажње и обзира поштовао права других и прекршаји су били ријетки или уопште нису долазили до изражаја. С временом је закон економије продирао у инстикте и навике, у обичаје и конвенције првобитних заједница.

Реакција на кршење традиционалних односа и понашања дешавала се аутоматски и пружана је помоћ и заштита онима који су били у праву и поштовали устаљене начине живота и обичајне норме. Природној основи обичаја постепено се додавала божанска принуда помоћу религије и понашања предака које се одвијало по вољи богова и тиме су обичаји добијали већу снагу и моћ од закона, а њихово важење се није доводило у питање. Свако кршење обичаја изазивало је непријатељство и презир.

Законитост у својим првим фазама настанка везана је за личну освету и ово начело освете је било трајнијег карактера у историји закона код старих народа.

Освета има изузетно мјесто и улогу у **Хамурабијевом закону**, као и у Мојсијевом захтјеву "око за око, зуб за зуб".

Цивилизација је својим развојем допринијела другачијем третману законитости и злочина па је услиједиио други корак у њеном схватању и провођењу у друштвеној заједници. На овом степену еволуције законитости освета се замјењује обештећењем. Поглавица племена је бринуо и директно утицао да осветничка породица добије обештећење које се састојало у племенитим металима и осталим добрима.[402] Касније се одређивало колико мора да се плати за поједине дијелове тијела, живот и надокнада за појединa материјална добра. **Хамурабијев закон** је на овом плану био строг, одређен и у погледу пресуде и њеног извршења.

Абисници су у законодавним пословима били прецизни и нису им промицале ни безначајне ситнице. Уводи се плаћање глоба и нагодби да би се спријечила освета и конфликти у друштву. Досуђивали су се прекршај или обештећење за кршење обичаја, потом за злочине, разна отуђивања материјалних добара и друге непожељне радње.

Трећи корак у развоју права односио се на формирање судова. Изрицање казне сада врше племенске старјешине, поглавице, свештеници и друга утицајна лица. Прекршиоцу је изрицана пресуда у духу обичајног права и морала и осталих норми које су важиле за постојеће односе и тиме се рјешавао сукоб међу саплеменицима и успостављало мирно стање међу њима. Ти судови су личили на мировна вијећа и увијек се настојало да се сукоб изгласи и ријеши на пријатељски начин. Током великих временских раздобља судови су доживљавали своју еволуцију, али нису одступали од своје суштинске намјене, усавршавао се процес суђења, доказа и изрицања мјера за прекршаје, злочине и преступе. Оштећена страна је имала једну врсту

[402] Вил Дјурант: Источне цивилизације, Народна књига Алфа, Београд, Београд, 1995, стр. 37.

слободе и сагласности у племену да изврши личну освету.[403] Било је случајева када су се спорови рјешавали двобојем, а долазило до борбе на смрт.

Честа су била вјеровања у божји суд и правду који треба да окончају сукоб како не би долазило до непријатељства и обрачуна међу припадницима племена у будућим генерацијама. У неким ситуацијама се од тужиоца и туженика тражило да кушају храну из двије здјеле, од којих је једна била отровна и на тај начин се утврђивала кривица и изрицала пресуда. Било је случајева да је отров изабрала погрешна страна, али без обзира на могућност кардиналних грешака, вјеровало се у божје провиђење и правду. Било је различитих пресуда и чудних одлука, али су оне прихватане и провођене у племенском начину живота. Понегдје се окривљено лице кажњавало на тај начин да му се копљем прободу испружене ноге. Било је пресуда да се копљем гађа оптужено лице и у случају промашаја сматрало се невиним. У ситуацијама да се погоди осуђено лице, правда би била задовољена и спор би се завршавао.

Божји суд се у разним облицима помиње у **Хамурабијевом и Мојсијевом закону**.

На четвртом степену развитка право је усавршило своје механизме доказивања кривице, изрицања мјера за прекршаје, злочине и друге видове нарушавања живота, реда и поретка у друштву.

Сада држава и поглавица преузимају обавезу да гријехове и преступе спречавају и кажњавају. Као судије и законодавци, поглавице су рјешавале спорове по нормама обичајног права које су изведене из одлука и указа власти коју су чинили појединци или групе. [404]

Првобитне казне су биле драстичне, крајње оштре и окрутне. Изрицане су често смртне пресуде и свирепа погубљења, физичка скрвнављења, дуготрајна мучења, прогони и друге казне којим су били изложени кривци и прекршиоци. Појединац је имао мања права него у развијеним, цивилизованим друштвима. Човјек је потчињаван наслеђу, средини, обичају и закону. Примитивни појединац је стајао пред мноштвом табуа, страхова и забрана, који су ограничавали његову вољу. Мреже прописа су почеле да регулишу односе и понашања у раду, братству и племену, истичући понекад ситнице и непотребне детаље.

[403] Вил Дјурант: Источне цивилизације, Народна књига Алфа, Београд, Београд, 1995, стр. 38.

[404] Исто, стр 39.

Истраживањем живота урођеника на Новом Зеланду утврдило се да они нису имали законе, али су мјере за прекршаје биле круте и бруталне и обичаји су се односили на све области рада и понашања. Примитивно друштво није довољно признавало и штитило појединца. Посједници имовине и власти били су: породица, клан, братство, плее, сеоска заједница и ови колективи су могли да изричу казне, рјешавају сукобе и доносе одлуке. Тек појавом приватне својине појединац добија свој статус и значај и омогућује му се посједовање власти. Држава штити појединца, одређује његова права и обавезе у законском облику. Појединцу се обезбјеђују повластице, слобода, посебан положај и безбједност у циљу општег добра. Са појавом цивилизације стиже истинска слобода за појединца.

У старим цивилизацијама правни проблеми често долазе до изражаја у развијенијем облику, што захтијева озбиљан приступ њиховом рјешавању.

Правни феномен, премда зависи од других сродних, има своје посебно значење и постаје значајан фактор за рјешавање конфликата у друштву, прекршаја појединаца и за одржавање кохезије у друштву и праведних односа међу људима, с тим што и даље старјешине, владари, војсковође и друга истакнута лица уживају посебан статус и мјесто у друштву.

Моралисти и легалисти, односно школе лу и фа водиле су борбу за превласт у древној Кини. Лао Ц' је генијално уочио идеју противрјечности у природи и друштву. Конфуције ли означава као довођење у ред људи и ствари, а под тим мисли на политички поредак. Он велики значај даје улози владара у једној земљи и његовим праведним одлукама. Проблем је како остварити законитост у друштву и њену заштиту, праведне односе међу људима и утицај да владар доноси одлуке које ће важити за све чланове друштва сходно хијерархији власти која је постојала у тадашњој Кини. Правна филозофија у древној кинеској цивилизацији је била пратилац политичке, и право, је као и морал, представљало наталожено искуство и дуги континуитет традиције.

Феудални Јапан је највише почивао на вишевјековној традицији, неким будистичким, конфуцијанским и шинтовистичким начелима и на досљедном поштовању дужности и одговорности пред царем, шогуном и отаџбином. Закон у древном Јапану је у свему пратио религију.[405]

Дозвољено је било сину или брату убијеног да узме закон у своје руке. Уважавао се строги кодекс части – **Бушидо**. Самурај је био

[405] Закони у феудалном Јапану, према књизи Источне цивилизације В. Дјуранта, Народна књига Алфа, Београд, Београд, 1995, стр. 847848.

дужан да поштује вољу свога господара и свака породица је била одговорна за понашање свога члана. Цар је имао ауторитет попут божанства и нација је у њему гледала спасење, снажно упориште за егзистенцију, просперитет, заштиту и непогрешивост. Царске одлуке су биле неприкосновене, премда су шогуни покушавали, нарочито у доба криза, да се изједначе са царем или да му буду ривали. Међутим, проблем је био што се убиство и самоубиство у старом Јапану доживљавало као замјена за закон и што се због велике привржености господару ревносних самураја одлазило у крајност. Развијао се фаталистички начин схватања живота и одговорности, у чему су дошле до изражаја и негативне тенденције.

Стара Индија је била изложена честим кризама, ратним стањима и друштво се могло одржати захваљујући војсци и поштовању ауторитета вође и зато је први облик владавине у овој земљи био монархистички. Код муслимана у Индији закон је био пука воља цара или султана. Индуси су се покоравали краљевима и закон је био једна врста мјешавине краљевских наредби, сеоске традиције и строго одређених кастинских правила. Казне су биле окрутне и захтијевале су одсјецање виталних дијелова тијела и драстично физичко онеспособљавање. Изрицала се смртна казна за тежа и чак лакша кривична дјела. **Кодекс Ману** је претежно био етичке природе, а законске одредбе у њему су биле више у духу поимања монархије са староиндијског становишта. У староиндијској цивилизацији био је изражен проблем строгих казни – честе смртне пресуде и за лакша кривична дјела, те окрутна кастинска правила која су се морала беспријекорно поштовати и проводити.

На нивоу развијенијих облика цивилизације и вишем степену развоја друштва до политичких и националних заједница и државности новог типа – биле су присутне филозофско-правне доктрине које се крећу од филозофије природног права, филозофије позитивног права, марксистичке правне филозофије, феноменолошке оријентације у праву до повезаности права са егзистенцијом, те интегралног поимања правног феномена, као чисте теорије права и историјско-правне теорије са већим и мањим теолошким одликама, а уз све то дјеловање и засебне религијске филозофије права.

О праву са филозофског аспекта може се говорити са умског и рационалног становишта, конкретној и идеалној појави, субјективном и објективном праву, правној теорији и пракси, праву као умијећу живљења, постваренима облицима права и његовој повезаности са осталим сличним феноменима и појавама. Право, по правилу, егзистира у оним друштвима у којима аутономија субјекта, само-одређење и слобода личности долазе до истинског изражаја. Послије разних појава и хетерогеног испољавања у тиранијама и тоталитарним друштвима, немилих догађаја и збивања, неки правници и филозофи

се враћају природном праву и критикују превиде и промашаје филозофије позитивног права.

Полази се од премисе да закон и право нису исто, одбацују се идеалистичко-рационалистичке теорије о праву и још неке девијације и идеолошке конструкције којима је изложено право. По оваквим и сличним концепцијама закључује се да је закон нужни степен који омогућује остварење права, али у томе није садржана стварност права. Односи између закона и права могу бити пожељни и конкретни у политичкој и правној стварности. Постоје проблеми због тога што се филозофија права ограничава искључиво на питање опште филозофије код неких аутора, а она треба да се веже за друштвено бивство и људски свијет у практичној димензији. Када се говори о усмјерености права на социјални живот, онда је проблем у томе што се његова предметност односи на мали дио тог живота. Филозофија права мора да обухвати у призму својих истраживања спољашње умне принципе на којима се заснива кретање друштва, затим да покуша ријешити конкретне проблеме у њему, спорове који се јављају и да то чини у прагматичном духу. Неопходно је да филозофија права ријеши проблем шта право јесте и да актуелизује његов смисао у људском животу. Чесето се узима у обзир само принудни карактер људских установа, а запоставља њихова сврха и смисао у људској стварности и свакодневном животу.

Критеријуми слободе и правде искрсавају у први план и плијене пажњу филозофије права и налазе се у средишту њеног интересовања. У посљедње вријеме мноштво филозофа и правника покушавају да расвијетле феномене слободе и правде и тиме открију тајне правности и законитости које су од великог значаја за функционисање институција, установа и политичке и правне стварности. Поставља се дилема на који начин политичка и правна филозофија могу да допринесу повећању људских права и слободе, демократије, свјесне одговорности човјека за себе, живи и неживи свијет, човјечанство и планету. Релативна слобода човјека се узима као онтолошка подлога права и питање је колико је право јемац слободе у савременим друштвеним односима. О слободи се стално расправља и она се чак и у недемократским условима призива, а заборавља се да у човјековој природи дјелује рационална и ирационална сфера и да је за човјека као члана друштва неостварљива апсолутна слобода. Проблем је остваривање демократије у недемократским друштвима и земљама или савезима гдје моћ и интерес све диктирају, демократија се декларативно и формално призива. Данас у великим западним земљама "закон лежи у топузу".

Криза правног система дешава се најчешће у ратном периоду, а траје у послијератном и осталим кризним раздобљима и тада његова егзистенција запада у стање трансформације, а то долази због

недостатка у каквоћи и количини права. Посљедице кризног стања угрожавају уставност и законитост, изазивају несигурност и отежавају функционисање демократских институција и свих позитивних тековина савременог друштва.

Проблеми заобилажења права, правни волунтаризам, служење права политичким, идеолошким и војним циљевима и интересима, нулификација правног система, његова мистификација, изражено лидерство, култ личности и издизање информативно-пропагандне дјелатности изнад правног система – крајње угрожавају функционисање, смисао и примјену права у друштву, а све то може изазвати кобне посљедице у функционисању сваке друштвене заједнице. Далеко прихватљивија би била владавина закона, а не људи. Функционисање правне државе у вишепартијском систему, тамо гдје је велико присуство иностраног фактора, а нису јасно постављене државне функције, које су више на нивоу споразума, посебан је проблем и лимитирајући фактор са бројним негативним обиљежјима.

Актуелни су недостаци права, као што су: хипертрофија закона, универзално регулисање, формализам у примјени права, измицање еха живота правном регулисању, смисао права у ратним збивањима и револуцији, питање правне свијести и многи други.

Када се имају у виду значај, сложеност, дилеме и дубљи смисао филозофско-правних феномена, онда се намеће нужност да се јасније осивијетли и осмисли државноправни свијет. Државноправни проблеми су очити и широко обухваћени у аналитичко-синтетичком уопштавању, компаративном и дијалектичком разматрању и дају могућност да се открију бар као дјелић чуда и тајне свијета у коме живимо. Јединствено схватање државе и права др Стеван К. Врачар назива државноправним поретком и многи разлози, идеје, докази, погледи и темељна опредјељења оправдавају овакву тврдњу. Свијет у коме живимо састављен је од разноврсних комбинација материје, енергије и духа као жива и мртва природа са човјеком, људима и човјечанством.

Врхунац свега што постоји у природи је људска свијест, мисао, тј. оно што је рационално и умско и она омогућује мислену егзистенцију, креацију и схватање свијета и живота. Са филзофскоправног аспекта загонетка је то како се природне нужности ("закони") преносе у друштво и преображавају у социјалне нужности. Унутар глобалне заједнице појављују се држава и право, и то држава као примарна организација, а право као примарна политичка и тотална регулација. У

констелацији оваквих односа право се разликује од творевина које називамо моралом, религијом, обичајима и других сличних појава.[406]

Слојевитост права и свијета, у духу погледа др Врачара, очитује се у површинском слоју – који се назива позитивно право, средњем који носи назив природно право и доњем слоју оличеном у фактичном праву, с тим што "правне норме имају своје мјесто у праву" и оне су "бића" која иду заједно са осталим творевинама права. Право и држава имају низ заједничких особина, али и неких супротних елемената, али упркос свему, једно без другог не може и њихово јединство чини државноправни поредак.[407]

Проблем је како конструисати одговорајућу синтетичку интегралну филозофију и интегралну државноправну теорију у којима би се обухватили држава и право, дијалектички карактер њихових односа и све граничне и сродне појаве који конвергирају њима.

Филозофија права мора да има у виду и оно што се налази око права, јер се не могу затворити очи пред суровом стварношћу и изазовима који угрожавају државноправни поредак. Свијет права у наше вријеме, више него икад до сада, изложен је економским, политичким, идеолошким, националним и другим тешкоћама и притисцима.

Право у савременом свијету је пред изазовом науке, технике и технологије и све веће политизације маса. Информативно-пропагандна активност државе, појединих система, елита и лидера угрожава правну област тиме што се поставља изнад права, па чак и државе.

Ксенофобија, искључиви национализам и друге непримјерене појаве и тенденције негативно се одржавају на филозофско-правну област. Све чешће се посеже за васкрсавањем недмократске прошлости, назадних идеја и институција па се на тај начин тумара без циља и излаз тражи у преживјелим, декадентним, а понекад и деспотским и варварским поступцима. Јавља се дилема да ли ће идеологија истиснути право и маргинализовати његову функцију у друштву. Нарочито се постављају проблеми функционисања права у рату и револуцијама, вишенацио-налним заједницама и вишепартијским системима. Питање је колико су у складу и сукобу световно и вјерско право.

Право је разапето између социјалних захтјева сиромашних слојева у друштву и диктата држава. Актуелни проблеми у еколошкој сфери и

[406] Др Стеван К. Врачар: Структуралност филозофије права, Издавачка књижарска радионица Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1995, стр 341.
[407] Исто, стр 432-433.

све веће угрожавање планете намећу потребу за еколошким и космичким правом на глобалном плану.

Медицинско право је пред све већим дилемама и изазовима пред еутаназијом, вјештачком оплодњом, трансплантацијом органа, абортусом и многим другим проблемима у савременој медицинској пракси. Право се налази пред злоупотребом тоталитарних идеологија у вријеме криза, ратних похода, освајања, империјалних тежњи и других поступања са позиције силе и моћи. Проблем је уједначавања права у међународним односима и обезбјеђивање његове примјене и санкција које су предвиђене. Дилема је колико и како право може да спречава тероризам и насиље у савремном свијету. Може ли се остварити више права и правде у међународним односима? Стари Латини су давно рекли: "*Fiat iustitia et pereat mundis*" (Нека се врши правда па макар пропао свијет.) У свијету у којем живимо дилеме су присутне да ли ће велике силе поштовати повеље, конвенције, уговоре и друге акте међународног значаја и ко одређује шта је правда. Неопходно је више права и морала у данашњим међународним односима. Велике силе се понашају у духу изреке: "Циљ оправдава средство".

Дипломатско право и многа подручја филозофије права се запостављају. Стигли смо до неких релација у савременом свијету кад туђе зло представља и наше зло у смислу питања: "Коме звоно звони?" Ишчезава ли право, злоупотребљава ли се, или остаје неутрално у међународним односима? Право се налази пред традиционалним либералним захтјевима, који траже да подручје понашања буде изван домашаја права и присиле државе. У таквим ситуацијама незаобилазно је питање: да ли се може дозволити легализација настраности? И да би смо поткријепили ова разматрања, упозорили бисмо на ријеч апостола Петра: "*Quo vadis?*" (Куда идеш?). Односи се на човјека који безглаво срља своме крају не знајући да тако стиже у амбис.

Питија је у античком свијету прорицала судбину и њена прорицања односила су се, поред осталог, на морал и законе у друштву и могла су се двосмислено тумачити.

У књизи **Апокалипса** апостол Јован најављује пропаст свијета, други Христов долазак и страшни суд. Овим дјелом – откровењем завршава се **Нови завјет**. Читаво дјело је прожето песимистичком есхатологијом, борбом против Антихриста који је извор свакојаких зала и његов знак су три шестице. На крају се све завршава побједом божанске моћи симболично оличене у јагњету, а то означава побједу добра и правде у свијету.

Велики библијски пророци Исаија, Јеремија, Језекиљ и Данило, затим чувени пророк Нострадамус и наш Митар Тарабић, који се успут бавио овим послом, предвиђали су шта ће се дешавати у будућности и

какве муке, патње и страдања очекују покољења која долазе. Пророци су предвиђали да ће ријеке изгубити своје здравље и да ће црне змије попити воду, да ће нестати мириса у цвијећу и милости у човјеку.

Предсказивали су да ће изумријети пчеле, угинути рибе, измијенити се клима и да ће све бити отровано и опасно за опстанак живих бића у свијету гдје је нарушена еколошка равнотежа.

Човјек ће стићи до свог краја уколико се дрзне да постане господар природе и замијени Бога.

Говорили су да ће наступити масовни помори, глад, ратови, пустошења, прогони, морално безакоње, гажење људских права и слобода, облици тоталитарне владавине, богохулништво, изопачености, неслога, мржња међу људима, разне манипулације путем медија, непоштовање светиња, старијег и ближњег, губљење идеала и оспоравање освједочених људских вриједности. У свим пророчанствима истицало се да ће морал посебно страдати и многе његове творевине ће ишчезнути или доживјети трансформацију до непрепознатљивости, често прелазећи у своју супротност. Слична ситуација десиће се и са правом. Аморалност, морални нихилизам, морални парадокси, аномија и наступање са злом свијешћу – битна су обиљежја морала новог времена. Пророци су истицали да ће се у долазећем времену лаж и пороци проглашавати истином и врлинама. Изгледа да су се неке црне слутње и предвиђања пророка одавно почели да остварују.

О ситуацији на нашим просторима још увјерљивије звуче пророчке ријечи мог покојног дједа Митра Савића: "Доћи ће вријеме, мој унуче, кад се неће знати ко је у држави владар, у кући домаћин, у војсци командант; неће бити праве државе, правде ни права, живјеће се у некој заједници гдје ће туђин бити главни и кројити капу свима, а најгоре ће бити кад задња кола дођу напријед и кад незнање постане владар и судија знању. Лажни пророци ће крунисати неистину и прогласити је истином од Бога поклоњеном, а народ ће у грдне муке и биједе пасти, слушајући изврнуте вијести из кутија и сокоћала.

Јадни народ ће бити збуњен, преплашен, изваран са свим и свачим, лутаће кô мува без главе. Људи све три вјере ће се доста касно отријезнити, доћи себи и напустити лажне вође, а онда ће гладни и сиромашни да суде онима који су их покрали, изварали и у љуту невољу довели. Свакојака зла се могу издешавати. Газда са стране ће мало јаче затегнути дизгине. А да је само мало више памети и слоге не би се тако дешавало. "

V. НЕКА ГЛЕДИШТА О ОДНОСУ МОРАЛА И ПРАВА

"Ни држава, ни краљ ни палица у руци
редара не владају над човјеком.
Само дхарма (морални закон)
штити људе од људи. "
(Махабхарата)

Однос између морала и права спада у круг вјечито актуелних проблема који су заокупљали научнике и филозофе у свим епохама, поготово правне филозофе. Коришћена су различита методолошка становишта и долазило се до различитих резултата на подручју филозофије, нарочито етике, а најдубља анализа обухвата теорију права, правну науку уопште и друге науке и филозофске дисциплине.

Најчешће се постављају питања сличности права и морала, као и њихове разлике. Протагонисти сличности права и морала траже упориште у филозофским учењима ранијег периода, док заступници разлике оправдање за своје ставове налазе у модерним филозофским школама, теоријама и оријентацијама.

"Образложење разлике између права и морала (по којим елементима су слични, а по којима различити) постаје доцније једно широко поље правнотеоријских варијација и сукоба различитих стајалишта. Популарност теме доноси односу права и морала непролазну доктринарну славу и даје му неизбрисив печат традиционалности,"[408] резимира др Драган Бабић.

Либерализам је захтијевао чисто правно везивање особе за настали друштвени однос и јасан и рационалан правни поредак, док се у грађанском друштву разлике између права и морала знатно ублажују.[409]

У свим епохама људске историје на цивилизацијским основама, па и у новије вријеме, актуелан је однос између природног права и морала па се на том плану износи сљедеће: "Однос између права и морала је главна тешкоћа читаве теорије природног права. Ова теорија не само што належе проширење појма права већ имплицира и одређен став о

[408] Др Драган Бабић: Право и морал, Центар за идејнотеоријски рад, МОК ЦКХ, Осијек, 1987, стр. 9.

[409] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофије права (I. Филозофија, II. Филозофија права, Савремена администрација, Београд, 1992, стр. 232-234.

подручју његовог важења. Проблем се више не тиче само форме или структуре права. Ријеч је о његовом садржају. Садржај права мора бити моралан. Право није само спољашња мера радње, већ такође изриче суд о вредности те радње. Оно је показатељ доброг и рђавог. Са своје стране, добро и зло су услови постојања правне обавезе."[410]

Тезу да право и морал чине јединство заступао је Рудолф Лаун, који наглашава да "постоји само требање; право и моралност, обоје схваћени као требање насупрот збивању, јесу једно те исто, јесу требање схваћено као јединство."[411]

За Херберта Харта однос права и морала јавља се као изражено питање са аспекта релевантности за саму теорију права и њену властиту методолошку утемељеност.

Савремене тенденције у правној социологији и антропологији актуелизују проблем одвајања традиционалног позитивистичког и модерног социолошког приступа, а у основи је раздвајање различитих концепција права и морала.

Свако правно мишљење задире у околности историјске стварности у којој настаје па у том опсегу испољава одређене сличности са концепцијом државе, појмовима морала и културе па до изражаја долази потреба да се испита и расвијетли проблематика тих односа. Поново се велика пажња посвећује релацији правног и етичког, правног поретка и морала, социјалне правде и природног права, затим плијене пажњу и друге филозофске концепције у којима се увиђа блискост односа морала и права.

Развој новог концепта марксистичке етике и права полазио је с класних, историјских, практичних и још неких суштинских покушаја да се расвијетле многе дилеме и противрјечности у моралној и правној области. Није дошло до досљедне марксистичке критике правности и моралности, а ревизија Марксових схватања ишла је у правцу доктринарног интегрисања у име неке апстрактне објективне стварности, гдје су предњачили совјетски правни теоретичари. Све ово је имало негативне посљедице за социјалистичку теорију и праксу па ће касније услиједити слом социјалистичког система, чему је, поред осталог, допринијела и изражена морална и правна криза у предратном стању.

У српској традицији право је имало значајно мјесто, нарочитоу доба успона немањићке државе на економском, политичком и културном плану, а сличне тенденције у области законодавства дошле су до изражаји у Књажевини Црној Гори у каснијем периоду. Поред,

[410] Александро П Д' Антрев: Природно право, ЦИД, Подгорица, 2001, стр. 85
[411] Rudolf Laun. Recht und Sittlichkeit, 1925, Seit 16.

угледања на византијске узоре, српско законодавство садржи многе оргиналне идеје и рјешења.

Темеље вјерско-правном и етичком нормативизму у ранијем периоду српске историје поставио је Сава Немањић својим типицима (устав-цима), од којих су најзначајнији **Хиландарски, Карејски и Студенички и Номаканон (Крмчија)**, а у новој терминологији ово дјело се назива **Законоправило**.

Номоканон садржи одредбе црквеног и грађанског права којим су се регулисали поредак и живот словенских народа и сагласје између цркве и државе. На тај начин је регулисана Савина правица и нормативна етика скоро у читавом обиму, што је било од великог значаја за даљи развој нашег законодавства.

Душанов законик је био акт од изузетне важности у српској историји и њиме су уређени односи у области права, државничке, културне и друге активности на новијим основама у средњовјековној Србији. **Основни имовински законик Црне Горе**, чији је творац Валтазар Богишић, садржи, поред формалноправних и моралних одредаба, и извјесне структуре народног духа и предања који се односе на схватање уговора, части, поштења, достојанства и традиционално поштовање дате ријечи.

Идентитет права и морала и традиција таквих односа нису се могли дуго одржати, јер то није одговарало стварности. Често нису постојале моралне претпоставке, а уколико су и биле присутне нису се лако уочавале или су биле спорне. Право има своју законску и репресивну логику, док су моралне норме у подручју важења једног правног поретка често биле нејединствене. Херман Канторович је полазио од убјеђења да је идентитет између права и морала био догма ауторотативних система.

На радикално одвајање и међусобно супротстављање морала и права први је указао Томасиус, један од настављача традиције њемачког просвјетитељства. Он и остали оснивачи и сљедбеници њемачког просвјетитељства исказали су модеран став човјека грађанског друштва према хришћанству, преиспитали многе етичке и теолошке категорије и истине о хришћанству су сводили на етичка, а занемаривали ранију телолошко-догматску основу. Традицију рационалистичког природног права су развијали Гроцијус и Пуфендорф.

Имануел Кант је слиједио либералну доктрину о одвајању права и морала у нешто развијенијој форми. Он тврди да је немогуће замислити шта би се без ограничења могло сматрати добрим, осим добре воље, и по том произлази да нема никаквог врховног добра изван самог човјека. Потом слиједи дивљење и страхопоштовање, на шта се

највише усмјерава размишљање: "звјездано небо над нама и морални закони у нама".

Слиједи бит Кантовог погледа на ову проблематику у размишљањима др Драгана Бабића: "Дакле, Кант из непостојања врховног материјалног добра не закључује да је морал нешто релативно. Супротно: морал, морални закон живи у свакој свијести, у сваком обичном, здравом, људском разуму. Једном ријечју, постоји један универзалан, морални принцип 'свеприсутан' и 'увијек присутан'. [412] Добра воља као морални закон стално је присутна у човјеку и постоји независно од искуства, обичаја и навике. Моралан човјек се тако покорава сам себи, и то је суштина Кантове филозофске доктрине.

Хегел је исказао дихотомију између "оног што треба" и "оног што јесте" као суштинско одређење своје моралне доктрине. Он је увидио подвојеност свијести, а остваривање моралности очекивао је у добро уређеном друштву.

За Канта је правна дужност ванjска и принудна, а морална дужност унутрашња и аутономна.

Харт указује на различита мишљења о односу права и морала. Позната је полемика између Харта и Фулера о питањима правности и моралности.

Што се тиче односа права и морала, Харт каже да морал и моралне обавезе, уз право, обичај, норму школске дисциплине итд. , представљају понашање према општеприхваћеним, те стога заједничим правима, која омогућују заједничка подржавања у заједници. Залагао се за одвајање права и морала и кретао у својим размишљањима од природноправне до аналитичкоправне школе.[413]

Александар од Доне (Граф) сматра да право може бити морално и неморално и да тиме не губи свој правни карактер, као што се и људско понашање може оцјењивати са двоструког гледишта.

Право на отпор у западњачкој филозофији у праву има дугу традицију. Постоји размишљање да је право на отпор "право социјално нужне одбране од неке злочиначке власти која државну власт злоупотребљава тако грубо да се јавља као нападач против народа", да не смије унапријед изгледати безизгледно, да право на отпор долази у обзир само супсидијарно, гдје се мора сачувати начело сразмјерности и имати прави увид, како би се стање кретало у правцу добробити за

[412] Др Драган Бабић: Право и морал, Центар за идејнотеоријски рад, МОК ЦКХ, Осијек, 1987, стр. 34.

[413] Артур Кауфман: Право и разумевање права, Гутембергова галаксија, Београд Ваљево, 1998, стр. 181-183

масе. У таквим случајевима би правно и морално отпор био оправдан.[414]

Ипак, многи филозофи и правници мисле да су право и морал одвојени и да морал, односно етика губи своју критичку функцију у односу на право, али, без обзира на све, морал може послужити као критичко мјерило за право. Заступници тезе о поларности морала и права су доста бројни, али је питање како се може помоћи, у највећој мјери, да се избјегну противрјечности у оцјени између та два система норми да би били што хармоничнији односи у друштву.

Значај одвајања права и морала, према истакнутим доктринама, био је еманципаторски прекид са устаљеним догмама и ослобођење субјективних права.

Увијек се мора имати у виду да су морал и право средства за регулисање друштвених односа. Може се поставити сљедеће питање: јесу ли идентични друштвени односи које право и морал регулишу? Одговор на ово питање може бити различит, зависи од тога о којим се етичарима и правницима у историји ради. Георг Јелинек заступа тезу да је право " етички минимум", што значи да право није ништа друго него онај минимум морала који је за опстанак друштва апсолутно нужан, због чега га друштво снабдијева посебним правним санкцијама и тако посредством њих ствара специфичну врсту друштвених норми.[415]

Један дио права и морала се поклапају и идентични су, тј. један исти садржај норми представља и право и морал истовремено. Поједини друштвени односи су веома важни за опстанак поретка у интересу владајуће класе, они треба, и морају, да се регулишу и у моралном и правном смислу.

Соловјов, Коен и Шелер се придружују Јелинековом тумачењу и сматрају га исправним зато што нису до краја повезани морал и право.

Шмолер заступа тезу супротну Јелинековој, која се своди на тврдњу да је право "етички максимум". И један од најпознатијих писаца у свјетској књижевности Лав Николајевич Толстој залаже се за моралну максимализацију права и у својим дјелима и полемичким списима противи се схватању великог руског правника тога времена Лава Петражицког о улози морала у области права.

Толстојев чисто хришћански став, са елементима анархизма, одбацује вриједност права у држави без етичких релација.

[414] Херберт Харт: Појам права, ЦИД, Подгорица, Цетиње, 1994, стр. 226-242.

[415] Gong Xiantian. Однос права и морала са посебни осврtом на схватања у класичној кинеској политичкој и правној филозофији (докторска дисертатација), Правни факултет у Сарајеву, Сарајево 1987. , стр. 39.

Право и морал су двије различите појаве које имају и неке заједничке елементе, али је евидентна различитост. Да би се стекао увид у овај сложени проблем, морају се имати у виду специфичности и разлике, које су евидентне.

Специфичности морала и права нису тако нове као што се покушавају приказати. Заправо, проблем разликовања права и морала подразумијева уску везу са развојем политичке мисли кроз историју, што није довољно уочено нити је овом проблему посвећена значајнија пажња. Он се подудара са проблемом сврхе и границе дјеловања државе, те са историјом политичких и вјерских слобода и неким другим факторима. Уколико се уводе правна мјерила у област морала, може доћи до збрке и недоумица које се морају отклонити.[416] Узимајући у обзир логичку улогу, право се примјењује тамо гдје су изражени сукоби радњи двије или више особа или долази до антагонизма двије или више воље па се у таквим условима настоји успоставити један објективан поредак међу њима. Кад је у питању морални критеријум, долази до супротности између двије или више радње исте особе, и служи томе да се разријеши унутрашњи сукоб, односно да се изврши успостављање субјективног етичког поретка. Овдје су у оптицају различите елементарна својства којим се разграничавају права својства сваке од ових сфера, износи Ђорђо дел Векио у дјелу **Формална основа права**.

Прије свега, јасно је да у сваком класном друштву постоје двије различите врсте морала – морал владајућих класа и морал потлачених класа.

На примјер, заштита приватног власништва је морална норма у интересу владајуће класе, тј. капиталистичке класе, али у односу на пролетеријат ова норма није морална. Пролетеријат сматра да је укидање приватног власништва и заштита друштвеног основна ствар у друштву са класним супротностима и да се једино тако могу формирати праведни односи на чијој регулацији учествује право и морал.

Такође и друштвени односи у чијој регулацији учествују право и морал нису исти.

Представници правног позитивизма су одбацили природно правну филозофију права, која је по својој суштини захтијевала више морала у праву, уз констатацију да је она митска и идеолошка конструкција, и као искључиви предмет свог интересовања узели су позитивно право. Негдје од краја XIX вијека унутар правног позитивизма уочљиве су неке варијанте, од идеолошких до духовних и осталих специфичности, нарочито у енглеској и њемачкој јуриспруденцији.

[416] Александар П. Д Антрев: Природно право, ЦИД, Подгорица, 2001, стр. 88. и 89.

По Остиновом мишљењу појам права треба извести из закона којих има четири врсте: божански закони, позитивни закони, позитивни морални закони и закони у метафизичком или фигуративном смислу.

У Келзеновим расправама о праву и моралу наводи се да је право, искључиво у области требања, а морал је једна социјална и психолошка чињеница и у основи је алтруистички нагон који живи у човјеку и код појединих људи има јачи или слабији интензитет.

Хартово становиште о одвојености морала и права једно је од најдоминантнијих у новије вријеме и плијени пажњу многих филозофа и правника.

Џон Стјуарт Мил у есеју **О слободи** наводи да није дужност права да се бави неморалом као таквим, него закони треба да се ограниче на активности које вријеђају јавни ред и пристојност или које обичног грађанина излажу нечему што је погрдно, непристојно, понижавајуће и увредљиво.

Лорд Девлин заступа мишљење о начелној потреби да се путем права интензивније и оштрије штите моралне вриједности. Осуђује неморалне радње, као што су: алкохолизам, порнографија, блуд; по њему, основни проблем је граница до које јавни морал може да толерише неморал, као и питање која су то подручја морала битна за егзистенцију друштва. Изнио је став о кажњавању хомосексуалаца и аргументе да је право друштва да се заштити настраности у сексуалним односима.

Амерички правници и Волфенденов комитет су критиковали нека становишта лорда Девлина, нарочито о кажњавању хомосексуалаца са нагласком да мора "постојати сфера приватног морала и неморала која није, укратко и без увијања речено, посао права".[417]

Роналд Дворкин упућује критичке примједбе ставовима лорда Девлина који су везани за кажњавање хомосексуалаца, примједбе на изнесене аргументе, закључке који се односе на погрешну употребу термина "морално становиште" у антрополошком смислу и још нека контроверзна гледишта. Заступа идеју да "имамо посебна права на извесне слободе, као што су слобода изражавања и слобода избора у личним и полним односима."

Важно је напоменути да би се запамтило: либерални став према реформи закона (права) је у том што либерализам жели примијенити морал законом правом, у чему је садржана моралност либерализма. Ако закључимо да право не треба осуђивати хомосексуалност, на

[417] Роналд Дворкин: Суштина индивидуалних права, ЈП Службени лист, Београд, ЦИД, Подгорица, 2001, стр. 299.

примјер, онда је можда боље рећи да право треба да поштује аутономију грађана и њихову сексуалност.[418]

Савремене филозофско-правне концепције полазе од поставке да постоји различитост права и морала и да веза између ова два феномена није нужна, премда постоје подручја гдје се морал и право поклапају. Из оваквих опредјељења намеће се потреба да се расвијетле нужни услови постојања права и да се опишу закони који постоје, затим да се оцијене моралне вриједности постојећих закона и да се реформишу они закони који због неморалности нису подесни за употребу .

Најкарактеристичније одлике права и морала су атрибутивна природа права и императивна природа морала.[419]

Да би правди дали надљудску моћ, Хелени су је називали dyke, изједначавали са божанством и тиме су премоштавали границу између божанског и људског.

Од своје појаве до данашњих дана правда се доводила у везу с правом. Човјек из широких народних маса је убијеђен да се "правом остварује правда". Правда се често сматра и као критеријум вредновања неког позитивног права или правне одлуке. Она је различито тумачена и схватана кроз вијекове.

Појам правде се најчешће поставља у ситуацијама у којима долази до сукоба интереса, гдје се јавља супротстављање вриједности једне другој, што се дешава у кризним стањима, револуцијама или у неким другим ситуацијама кад долази до радикалних промјена. И за Платона и Христа правда има метафизичка обиљежја и налази се с ону страну разума. Иначе, појам правде обухвата енциклопедијске размјере.

Радбрух је у новије вријеме суштину правде схватао у једнакости. У српском народу никад није било реакције на мало већ на оно што је неправо. Зато др Радомир Д. Лукић има слично одређење: "Онтолошки закон равнотеже у аксиологији се појављује као вриједност – правда. Суштина оба ова става је иста – она лежи у једнакости".[420] Два виша степена поред основне правде, јесу морална и вјерска правда.

Данас у теорији не постоји јединствена концепција о појму правде, али је о неким битним тачкама у разматрању овог појма дошло до сагласности. Ј. Тамело износи да је правда комплексан појам и апсолутна вриједност као истина, добро и лијепо; и она се заснива сама

[418] Simon Lee. Law and morals, Oxford University Press, Oxford, New York, 1996, p. 15.
[419] Лав Петражицк: Теорија права и морала, Здружени издавачи, Београд, Подгорица, Сремски Карловци, 1999. стр. 120.
[420] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофије права (I. Филозофија, II. Филозофија права, стр. 219.

на себи, није изведена из виших вриједности. Правда изражена пуним значењем је начело ко-ординације између бића правних субјеката. [421]

Традиционално се мисли да правда чува и успоставља равнотежу и пропорцију, те њено основно начело гласи: "исте случајеве просуђуј на исти начин".

Тумачење правде Џона Ролса, професора филозофије на Харвардском универзитету, може се рашчланити на четири тезе:

> "1. Фундаментални критеријум политичких институција је правда у смислу моралности.
>
> 2. Интерпретација правде као морала (фер поступања) стоји насупрот англосаксонској дискусији са владајућом нормативном етиком утилитаризма.
>
> 3. Може се одлучивати у конструкцији између утилитаристичке и моралне интерпретације правде на основу операционалног поступка испитивања, под идеалним условима спровести рационалан и мудар избор, научно обавезан.
>
> 4. Методски циљ научне етике је да произведе рефлективну равнотежу између рационално и легитимних принципа правде и промишљених моралних увјерења".[422]

Мајкл Волцер је настојао да повуче границе између различитих сфера правде. Његова теорија правде је у супротности са Ролсовом социјално-либералном и Нозиковом неолибералном позицијом. По својој суштини и опредјељењима, Волцерова анализа је културолошка, антрополошка, историјска, искуствена и супстантивна. У овој теорији тежиште се ставља на дистрибуцију и процес стварања добара. Ова теорија је имала бројне критике, и то највише због њене антииндивидуалистичке оријентације и уско националних усмјерења.

Правда се као непристрасност, као и сва уговорна гледишта, састоји од два дијела: тумачења почетног стања и проблема избора који се тамо поставља и скупа принципа са којим би се, како се доказује, сагласили.[423]

[421] Ђорђо дел Векио: Право, правда и држава, Плато, Београд, 1998, стр. 14.
[422] Др Драгољуб Стојановић: Праведно право, Iustitia, Београд, 1993, стр. 15.
[423] Џон Ролс: Теорија правде, Здружени издавачи, Београд, Подгорица, 1998, стр. 31.

Исто тако, правда фундира као мјера сврсисходности људског дјеловања у дијалектичкој персоналности свијета и она је начело према коме треба дати свакоме оно што му припада, истичу многи аутори. Правда се узима као основ права и она мора да представља циљ и тежњу сваке правне државе. Обично једнакост одређују двије форме правде: изједначујућа правда (iustitia comutativa) и раздјељујућа правда (iustitia distributiva).

Формална правда, по тумачењу др Божидара С. Марковића, означава начело једнаког поступања према једнаким стварима и истим ситуацијама, односно начело неједнаког поступања с неједнаким стварима и ситуацијама, али сразмјерно њиховој неједнакости.[424]

Комутативна и дистрибутивна правда чине свака за себе филозофски појам и посебну логичку цјелину, али кад се засебности ставе у функцију праксе и конкретног живота, чини се да оне морају бити комплементарне и дјеловати у неком облику филозофске практичне симбиозе.[425]

Уколико би се судија одлучио да врши пресуду на основу правичности, могло би се десити да се изненада нађе на путу несигурности па и произвољности, јер у таквим ситуацијама искрсавају бројни проблеми. Сувише велико присуство ванправних критеријума при доношењу судских одлука може да проузрокује поремећај неопходне равнотеже између свијета формалноправних норми и свијета моралних норми и осјећања правичности и доведе до таквих околности да се суд почне бавити стварањем права, умјесто да га примјењује. Суд треба да иде корак даље од закона и да има у виду све оно што је око закона, али никако без закона.[426]

Сада нам је лакше закључити да је генеза правде ишла од нечега што је неодређено, преко једнакости, до нечег што има различите облике и у зависности од критеријума који се примјењују у формализованом смислу може доћи до конфузије гдје се замагљује правда и испољава неједнакост. Неоспорна је чињеница да се правом не може остварити правда, јер је читава досадашња историја карактерисана неједнакостима, подјелама и сукобима између друштвених група и појединаца па је правда остајала само жељени и сањани идеал какви би требало да буду истински праведни односи у људском друштву. Овако схваћена, правда је морална категорија, односно вриједност, не само на свеопштем плану, већ и у условима свакодневног живота, понашања и дјеловања. Као идеал и морална објекција правда се

[424] Милош Кнежевић: О правдии правичности, Дом културе Студентски град, Београд, 1995, стр. 30.

[425] Др Слободан Перовић: Правно филозофске расправе, Службени лист СРЈ, Београд, 1995, стр. 154-155.

[426] Исто, стр. 157.

никад до краја не остварује, иако би се у неким сферама социјалног живота, гдје спадаи економска област, као једна од најпресуднијих, могла остваривати.

У правничкој употреби правда се манифестује у израженом захтјеву за легалношћу одлука које треба да се доносе у духу закона (законитост) и једнакој примјени на све правом обухваћене случајеве, и то је тзв. "законска правда".

У енглеској конституционалној теорији и пракси постоје одређене специфичности па се заједница заснива на владавини права (rule of law), а не на владавини људи (rule of man), што оставља широко поље слободе судији и опирању свим тенденцијама утицаја са стране и пристрасностима.

У сусрету са правдом, право и морал у досадашњем развоју доказују да је присутна манипулација њеним појмом, јер се под њу подводе скромни учинци или чак оно што је сумњиво, или је она идеал у причама и тежњама оних који су њено остварење везали за оностран свијет.

Комутативна и дистрибутивна правда чине свака за себе филозофски појам и посебну логичку цјелину, али кад се засебности ставе у функцију праксе и конкретног живота, чини се да оне морају бити комплементарне и дјеловати у неком облику филозофске практичне симбиозе.[427]

Извор права могу бити и одређене моралне норме. Оне су настале у дугом процесу развитка човјекове самосвијести и, како смо већ истакли, садрже представе о добру и злу. Санкција за њихов прекршај је унутрашња природа, јер је човјек примјењује на самог себе (грижа савјести, психичке нелагоде, презир и одвратност према сопственој личности, чак може да услиједи и самоубиство).

Међутим, морална санкција може бити и спољашња. То је карактеристично за примитивна друштва кад на прекршај норме долази до реакције читавог друштва, на сличан начин како се дешава код обичаја.[428]

Многе своје норме право је преузело од морала. У свим досадашњим развојним облицима друштва моралне норме су истовремено биле и правне: убиство, крађа, сексуални прекршај, отмица и друге.

Околности савременог живљења довеле су до промјена у традиционалном праву и његовим институтима, који су били

[427] Др Слободан Перовић: Правно филозофске расправе, Службени лист СРЈ, Београд, 1995,, стр. 154-155.

[428] Група аутора: Основи права, исто, стр. 13.

засновани на традиционалним етичким нормама. Ново право се нашло пред проблемом регулисања неких етичких норми у савременом друштву. Данас се појављује свемирско право, медицинско право, еколошко и кибернетичко право и друга о којима у прошлости није било ни помена.

Морал може да утиче на право на неколико типичних начина. Право може да преузима моралне захтјеве и ту до изражаја долази кодификација морала. Постоје случајеви када право санкционише моралне норме и пружа им нужну заштиту, што представља легализацију морала. У околностима кад се морал појављује као извор права тако што поставља мјере правности правног правила – може се говорити о стандардизацији права.[429] У неким правним системима морал се јавља као формални извор права.

Полазећи од правне регулације неких моралних садржаја, могуће је постојање усвојених, традиционалних моралних ентитета који су постали невидљив дио грађанских права и представљају културну и цивилизацијску тековину у области модерног права.

У **Универзалној декларацији о правима човјека** Генералне скупштине ОУН уграђени су темељна морална начела савременог друштва, у која спадају: право човјека да буде признат као личност пред законом и право на правично и јавно суђење пред независним и непристрасним судом, право да се сматра невиним док се не докаже његова кривица; заштита од произвољног хапшења, притварања и протјеривања, затим гаранција слободе мисли, свијести и вјероисповјести, потом ниједан човјек не смије бити подвргнут свирепом, нечовјечном и понижавајућем поступку и казни.[430]

У правима која садрже традиционалне моралне норме, право и морал се већином подударају. Са етичког аспекта није оправдано да се на некога односи право уколико није био упознат да оно постоји, али је законска регулатива пресуднија и значајнија за нормално функционисање правног поретка. Религиозни морал у свом изворном значењу не толерише незнање за моралну кривицу у ситуацијама које се односе на Едипов случај, убиство блиског сродника из незнања и у сличним околностима.

Забрањује се, и у многим земљама сматра противзаконитим, тајно снимање туђег говора, одавање тајне, било да је професионална, пословна или религиозна.

[429] Др Драган Бабић: Право и морал, Центар за идејно-теоријски рад, МОК ЦКХ, Осијек, 1987, стр. 133.

[430] Права човека (Зборник докумената), Прометеј, Београд, Земун, 1991, стр. 36-41.

Савремено друштво намеће регулацију нових појава и нових токова који су везани за начине живота у савременим околностима. Човјек у данашњем масовном и информатичком друштву, гдје доминирају наука и технологија, увијек касни да правно регулише многе области свога живљења у друштву, у којем су настале велике промјене.

Савремена наука и технологија су условиле многе проблеме у биолошкој, медицинској, еколошкој и пословној етици. Са моралног становишта многе појаве у домену примјењене етике су недопустиве или изазивају бројне дилеме и недоумице.

Либерализам који се базира на поштовању аутономије личности, противи се многим забранама везаним за подручје сексуалног морала па се на рачун тога настоји обезбиједити право грађанства и многим настраностима и изопаченостима. Либералне слободе се могу разумјети до границе кад не угрожавају интегритет и здравље човјека.

VI. ПРОЖИМАЊЕ ПРАВА И МОРАЛА У МЕЂУСОБНОМ ОДНОСУ

"Увек су, уосталом, желели да морални закони остану што неодређенији. Зашто их нису утврдили записујући их и штампајући их као божанске и грађанске законе?
Можда зато што би поштено написан морални закон морао обухватати и људска права.

(Стриндберг)

1. Право и морал имају исту друштвену основу

Јасно је да, економска основа условљава и одређује, у крајњој линији, све друштвене појаве и процесе, све политичке, филозофске и идејне надградње, па наравно, и политичку и правну надградњу. Маркс каже: "Цјелокупност тих односа производње сачињава економску структуру друштва, реалну основу на којој се диже правна и политичка надградња и којој одговарају одређени облици друштвене свијести. Начин производње материјалног живота условљава процес социјалног, политичког и духовног живота уопште".[431]

Према томе, несумњиво је да су право и морал израз одређеног степена развитка друштва. Обликовање, развијање и мијењање права и морала морају одговарати одређеном степену економског развоја друштва.

Узмимо за примјер кинеско феудално друштво, које је трајало више од двије хиљаде година, па ћемо доћи до закључка да му је одговарало затворено и натурално друштвено-економско устројство. Власници земље и средстава за производњу су феудалци, који чине владајућу класу, а највећи и највиши власник био је цар. Говорило се да нема ни једне земље на свијету која не припада цару, а такође да нема службеника који није царски поданик. Заштита достојанства феудалца и цара била је садржај права и морала.

[431] Gong Xiantian: Однос права и морала са посебни освртом на схватања у класичној кинеској политичкој и правној филозофији (докторска дисертатација), Правни факултет у Сарајеву, Сарајево, 1987, стр. 30

По Енгелсу, за једнаке или приближно једнаке, степене економског развоја моралне теорије, више или мање, морају да се подударају. У друштвима гдје се појавила приватна својина морала је да влада моралнa заповијест да се не смије красти.

Исто тако, у друштву гдје су уклоњени мотиви за крађу, нема потребе да постоји санкција за крађу у кривичном праву. Друштвени односи су се мијењали током историје и развојем облика производње па је "право сваки пут било приморано да прихвата нове облике стицања власништва".

Људи се не уједињују као неке изоловане индивидуе по произвољној одлуци и на основу неких вјечно важећих моралних правила и правних норми. Они улазе у друштво покоравајући се природној нужности производње средстава за свој живот. А моралне и правне норме настају као одраз услова те производње, као одраз оних односа у које људи нужно и независно од своје воље ступају у процесу производње. Ти односи имали су од времена распада првобитне заједнице облик односа сопствености, приватне сопствености и на њој засноване експлоатације. Из тих односа проистичу, посредно и непосредно, сви њихови интереси и све моралне и правне норме сопственичког друштва које те интересе одражава.[432]

Из ове анализе произлази да морал и право имају заједничку друштвену основу и то је, у крајњем смислу, основни узрок обликовања и мијењања морала и права.

2. Право и морал су средства за остваривање јединственог циља

Право и морал су производ друштва на одређеном степену развоја. Човјек је одувијек природу прилагођавао својим потребама и узимао од ње оно што му је неопходно за физички опстанак. Свјесно и вољно је дјеловао на природу која га је окруживала с циљем да је промијени па је одатле проистекао нужан захтјев да се уједини у заједницу. Значи, човјек није могао опстати као усамљени појединац, него је морао да ступа у везу са другим људима. И на тај начин су настали односи између људи као и односи између човјека и заједнице.

Морал се појављује усљед потребе да се заштите друштвени циљеви, али појавом друштвених класа и промјенама у производној сфери и осталим околностима везаним за односе у заједници, сам морал није

[432] Вељко Рибар: Лични и друштвени интереси данас, Рад Београд, 1962, стр. 12.

био довољан да регулише укупниа збивања у друштву. Појављују се право и држава као потреба класно поцијепаног друштва.

Мото дјела Рудолфа Јеринга **Циљ у праву** гласи: "Циљ је творац цјелокупног права".

У Јеринговим расправама истакнуто је да је личност циљни субјекат сваког моралног дјелања и као циљне субјекте моралности могуће је замислити само ова три: самог човјека који дјела (*Ја*), друге људе осим њега (*друштво*) и Бога.[433]

Право и морал се служе истим циљевима, и то спољашњим, односно унутрашњим притиском на појединца да усвоји одређено понашање и испуни одговарајуће друштвене захтјеве. [434]

Енгелс сматра да држава није никако друштву извана наметнута сила; нити је она "отјеловљење моралне идеје", "слика и отјеловљење разума", како је тврдио Хегел. Она је производ друштва на одређеном степену развоја и једна црта признања да се то друштво заплело у замршене противрјечности са самим собом, да се подијелило у непомирљиве супротности које је немоћно да савлада. А да економски супротстављене класе не би у јаловој борби исцрпљивале себе и друштво, била је потребна сила која привидно стоји изнад друштва и која треба да ублажава конфликте и одржава релативну стабилност, ред и мир, а све те сложене захтјеве је могла да испуни држава.[435]

Држава и право наступају у име цијелог друштва па стога у класном друштву људи право сматрају симболом рада, мира и напретка, чак је и у историји присутна једна врста култа према праву. Свака владајућа класа у историји цивилизације морала је користити морал и право да заштити одређени начин производње у интересу те класе. Класа која је на позицији власти морал и право сматра нужним средствима за своје владање.

Пресудну улогу у поступном уређивању и ограничавању државне власти и морализовању саме државе има право. Морал служи као основ важења права, као циљ права, а тиме се потврђује да су морал и право средства за остваривање јединственог циља.[436]

[433] Рудолф Јеринг: Циљ у праву, Здружени издавачи, БеоградПодгорицаНови Сад, 1998, стр. 298.

[434] Др Момчило Стојковић: Етос и прогрес, Просвета, Ниш, 1993 , стр. 56.

[435] Gong Xiantian: Однос права и морала са посебни осврtом на схватања у класичној кинеској политичкој и правној филозофији (докторска дисертатација), Правни факултет у Сарајеву, Сарајево, 1987, стр. 27.

[436] Густав Радбрух: Филозофија права, Правни факултет Београд, 1995, стр. 44-54.

3. Право и морал су примали исти утицај друштвене културе

Право и морал су условљени друштвено-економском основом па се са овог полазишта у истраживању могу из коријена објаснити све друштвене појаве, водећи рачуна и о осталим елементима надградње. Енгелс је утврдио да економски услови у посљедњој инстанци условљавају историјски развитак, али се не смију превидјети политички, правни, филозофски, вјерски, расни, литерарни, умјетнички итд. фактори у развитку друштва, који почивају на економским основама. Сви они и још неки други фактори реагују један на други и на економску основу. Економски узрок није оно једино и активно, а све друго само пасивна посљедица, него постоји узајамно дјеловање на основи економске нужности. Не постоји аутоматско дјеловање економског стања, већ људи сами стварају своју историју у датој средини која је условљена затеченим стварним односима, прије свега економским, али на њих утичу и остали политички и идеолошки чиниоци у друштву и као непрекидна црвена нит су присутни у сваком друштву и помажу разумијевање укупне базе и надградње, те одређених облика свијести.

Енгелс је у писму Јозефу Блоху истакао да је "економско стање основа, али различити моменти надградње, политички облици класне борбе и њезини резултати, устави које доноси побједничка класа након добијене битке, итд. – правни облици, а поготово рефлекси свих тих стварних борби у мозгу учесника политичке, правне, филозофске теорије, религиозна схваћања и њихов даљњи развој у систему догми- све је то, такође, утицало на ток хисторијских борби и одређује у многим случајевима њихов облик".[437] Постоји узајамно дјеловање свих фактора у друштву, у којем се коначно економско кретање пробија, као нужност, кроз све то мноштво случајности.

Друштвена култура осим права и морала обухвата још религију, филозофију, умјетност и науку итд. Оне су друштвене творевине и узајамно дјелују, више или мање, посредно и непосредно, снажније или слабије и на право и на морал, чиме се формира једна релативно јединствена и цјеловита друштвена надградња.

У Радбруховим разматрањима правно и етичко су једно поред другог, с тим да је право културни појам, а етичко добро вриједносни појам. Као што идеја правде постаје културна стварност у праву, тако

[437] Gong Xiantian: Однос права и морала са посебни осврtом на схватања у класичној кинеској политичкој и правној филозофији (докторска дисертатација), Правни факултет у Сарајеву, Сарајево, 1987, стр. 32.

идеја етичког добра то постаје у моралу, тј. психолошкој чињеничности свијести па су право и морал два културна појма, закључује Густав Радбрух.[438]

Вјера снажно дјелује на право и морал. Исто тако, филозофија представља највиши домет људског духа и интензивно дјелује на правно законодавство, судство и правну свијест, што је нарочито изражено у кинеској филозофској традицији.

Наука просвјећује човјека, открива му његов прави положај у свијету, пружа му прави и истинити поглед на свијет. Тиме му омогућује да боље одреди мјесто и улогу морала и права у свијету и да створи право и морал који ће му боље одговарати.

Све гране умјетности (књижевност, сликарство, кипарство, позориште, музика, архитектура, итд.) као естетски реалитети могу утицати на право и морал. Умјетност очовјечује човјека, с тим што га чини осјетљивијим и истанчанијим за све што је људско, а тиме и за морал и право.

4. Особеност морала у поређењу с правом

Још кинески краљ Чу, који је умро 1105. године п. н. е. , износи: "Човјек не треба да се огледа у води, него у другим људима".

Моралност је унутрашња сагласност личности са промјењивим обавезама, док је легалитет спољашња сагласност са утврђеним нормама. Није све што се јавља морално обавезним увијек и правно обавезно. Нпр. помоћ другом човјеку који је у некој опасности није правни, већ морални захтјев.

Право је претежно негативно, оно се састоји из система негативних норми – забрана. Право одређује само границу слободе. Питањем шта човјек треба у тим границама да ради, право се не бави. Моралу припада задатак да даје позитивне норме понашања, да даје главна упутства за друштвени живот.[439]

Право може да буде на већем етичком степену од морала, али такође и на нижем нивоу од моралних схватања једног добра или једног дијела друштва, те да изазива оправдано непокоравање његовим нормама (разни бирократски процеси.)

[438] Густав Радбрух: Филозофија права, Правни факултет Београд, 1995, стр. 44.
[439] Др Миладин Животић. Однос морала према обичају и праву, Рад, Београд, 1962, стр. 33.

Морални суд је специфичан и узима у обзир, прије свега, мотиве понашања па се санкције вежу само за ону личност која је хтјела да нанесе штетну посљедицу другом лицу.

Право суди на тај начин што сваку чињеницу људског понашања подводи под своју одговарајућу норму. Правно становиште је "*Non sub homine sed sub lege*" (Не према човјеку, већ према закону.)

Увођењем појма виности у кривично право уведен је и морални аспект оцјењивања, али не као једини и примаран.

Постоји, иначе, велики број случајева гдје се морални и правни критерији оцјене сасвим подударају.

Ако не постоји унутрашње увјерење о потреби извршења неке радње, тј. субјективна морална подлога, наступа или борба за уништење постојећег правног поретка или изигравање закона и избјегавање законских санкција.

Позитивна правна радња може да потиче из мотива који су морално индиферентни или чак неморални, па да буде, ипак, са чисто правног становишта исправна. Морално индиферентна, неважна је она радња која се, на примјер, врши само из осјећања страха пред законом.

С обзиром на ограниченост права, чињеница да је нешто правно забрањено или допуштено далеко је од тога да има истовремено и исту моралну вриједност.

Са моралног становишта процјењује се сваки гест, сваки покрет, израз лица, сваки израз човјековог карактера и његове мотивације, симпатије или мржње, љубави или зависти и злобе, док право суди претежно спољашње поступке и све оно што је у домену личног, интимног доживљавања свијета.

Моралне норме су аутономне, док су друге стране хетерономне норме, тј. оне које се као спољашња и туђа сила намећу човјеку и захтијевају од њега покорност (право, обичај, религија).

Разматрајући комплексно проблематику односа морала и права и напријед изнесене сврхе и оцјене, може се доћи до најважнијих релација и констатација:

1. Правне норме у класном друштву обезбјеђују првенствено класне својинске односе и иза њих стоји ауторитет државе, док иза моралних норми стоји дифузна, неорганизована маса, јавно мњење.

2. Заједнички психолошки коријен и извор морала и права налазе се у вољи људској, у свијести, и то морал у личној, а право у социјалној свијести.

3. Морал и право потичући из истог извора, из воље људске (савјести), постављају своје норме преко разума, тј. разум им даје интелектуалну форму, форму заповијести и забрана, форму закона моралног и јуридичког.

4. Морал у психолошко-логичком погледу има предност над правом, тако да је право условљено моралом, тј. без етичке идеје правде, која у разним временима може имати различиту садржину, не би било могуће никакво право.

5. Може се констатовати да је право условна, хипотетичка норма, док је морал безусловна, категорична норма.

6. Санкције у праву су ефикасније и испољавају се у спољној сили, док моралност захтијева унутрашњу сагласност са примљеним обавезама и санкција може бити унутрашња и спољашња.

7. Сродност морала и права и разлике међу њима могу бити нарочито запажене ако се обрати пажња на циљ коме служе.

8. Обично је право на нижем етичком степену од морала, само у неким случајевима може да буде и на вишем.

9. За право се може рећи да је претежно негативно јер се састоји од негативних нормизабрана. Морал има задатак да даје упутства за живот (позитивне норме).

10. Затворен је систем норми у праву и оно не може на вријеме да одражава све промјене у друштвеним односима, па су многи људски поступци индиферентни у правном смислу. Свјесни поступак никад није индиферентан у моралном смислу, јер је морална норма поунутрашњена, аутономна.

11. Казне у праву су предвиђене за зле и опаке и право их дефинише, они други су изнад права, јер је принцип добра већ у њима утјеловљен и на њих се не односи. [440]

5. Морал као основ важења права

Само морал може образложити обавезујућу снагу права. Право, и поред све могуће разноликости своје садржине, ипак, има морал за сврху. Право је само могућност морала, па због тога и могућност неморала.

Морал, првенствено онај владајуће класе, дјеломично се поклапа с правом, а дјеломично остаје ван њега. Морал владајуће класе, по правилу, захтијева да се право поштује, што знатно утиче на његову потпунију примјену.

У даљој историји све је очитији примјер да морал и, често, обичаји служе као основ права.

Књига владара у области Шан од Шан Јана је филозофско-политички трактат, један од најстаријих споменика кинеске духовне традиције. Ово дјело има своју моралну основу и послужило је као основ важења права јер су у њему формулисане основне концепције старокинеске легалистичке школе "присталице закона", па се стога сматра једним од примарних легалистичких закона. У посљедње вријеме и у Кини је порасло интересовање за легализам на рачун критике старих учења.

Такав је **Мануов законик** у Индији, зборник правила и један особити морални кодекс за равнање у обичајном праву. Слично је дјело и **Bhagavad-Gitā** које полази од религијског морала и ауторитета брахмана. То је изражено у појму mokša, а то је живот у складу с dharmom, свјетовним идеалом духовног ослобођења.

У **Кур'ану** наилазимо на ситуацију сличну у свим религијама које су објављене у свјетовним књигама и које су стварали духовни творци и објављивачи религија. Ту су испреплетени правни, морални, обичајни и конвенционални модели понашања.

Код Јевреја је позната света књига **Талмуд**, која почива на моралним принципима и важи као основ права, а у многим случајевима у смислу ширег поимања правног феномена. **Тора** и света

[440] Др Јован Марић: Медицинска етика, Вагех, Београд, 1999, стр. 78-79.

традиција код Јевреја важиле су као универзални нормативни закон који треба да се примјењује у свим сферама живота.

Тек у хришћанству наступа подвајање овог и оног свијета, дуализам који раније није био познат ("Цару царево, Богу божје"), умногоме је служио као извор и основа многим нормама новог права.

У будистичким кодексима има много тога што је религиозно, морално, обичајно, свјетовно и оног што спада у домен опште филозофије, односно што може послужити као основа важења права у земљама које не занемарују будистичку традицију.

Недавно је у Египту усвојен **Закон о заштити морала** и вриједности, по коме су посебним поступком пред "моралним судом" предмет кажњавања они који су се огријешили о напријед прописане и утврђене "моралне законе".[441]

Облигационо право почива на добрим обичајима и у многим одредбама спомиње се и добар домаћин (bonus pater familias) – стандард у грађанском праву, које потиче још из римског права, гдје је, означавао понашање доброг, просјечног римског грађанина "оца породице".

Једна од правних регулација неких примарно моралних садржаја састоји се у постојању усвојених традиционалних моралних садржаја који су постали невидљив и несумњив дио права (грађанских права) као културна и цивилизацијска тековина.

Религија је много утицала на живот старих друштава, па је то несумњиво довело до испреплетености етичких, правних и обичајних обавеза у својеврсно неформално право.

6. Морал и право у рату

"У рату и љубави све је дозвољено", гласи народна пословица.

Ратови су стални противници развоја људског друштва. У досадашњој историји вођено је више хиљада ратова, у којима је погинуло, умрло или рањено и осакаћено на стотине милиона људи. Према узроцима, размјеру, положају учесника у рату, циљевима и средствима која се користе, ратови могу бити: освајачки, одбрамбени, колонијални, вјерски, регионални, грађански, свјетски, ограничени, неограничени, праведни, неправедни и сл.

[441] Др Драган Бабић: Право и морал, Центар за идејно-теоријски рад, МОК СКХ, Осијек, 1987, стр. 136.

Постоје етичке теорије о рату, које се могу сврстати у три подгрупе, а то су: теорија моралног неутрализма, теорија моралне апологије рата и теорија моралног апсолутизма.

Према томе, бројне су теорије које глорификују рат и схватају га као вјечиту и непромјењиву силу у људском друштву.

Рат је етичко зло које одузима људима основна права и вриједности и угрожава индивидуалну и колективну егзистенцију. У њему се појављује геноцид, који означава одузимање права на опстанак народима, нацијама, групама, класама, расама и тај злочин се чини из вјерских, националних, расних, политичких и других разлога. Појава слична геноциду је и етничко чишћење везано и за најновија ратна збивања на нашим просторима. "Проблем моралне оцене рата и мира није, наравно, никако тек у савременом свету. Морално одобравање мира и морални протести против рата појављују се у читавој историји филозофске и моралне рефлексије. Они се вековима појављују у обичној свести изражени у крилатицама, као, на пример, у пароли која позива да се 'мачеви прекују у лемеше'".[442]

Под појмом ратно право подразумијевају се двије ствари: међународно ратно право, с једне стране, и национално ратно законодавство, с друге стране. Међународно ратно право регулише односе међу државама за вријеме рата и одређује међусобна права и дужности зараћених страна, као и њихов однос према земљама које су неутралне у сукобу. Ратно законодавство једне земље обухвата све унутрашње прописе те земље који ступају на снагу у случају рата.

Отпочињањем рата долази до промјена у унутрашњем правном систему зараћених страна и на сцену ступају ратни прописи који мијењају привредни, управни и судски систем земље и утичу на цјелокупни живот земље и њених грађана.[443]

Борис Б. Брајовић каже: "Држава као гарант закона који почивају на размјеру слободе, мора бити у могућности да увијек захтијевану пропорционалност одржава, покреће у потребном смјеру. У ратним околностима долази до значајног неидентификованог помјерања тих граница".[444]

Умберто Еко сматра да интелектуална функција у рату може довести до емотивно неподношљивих резултата, јер понекад морамо

[442] Мјечислав Михалик: Морал и рат, Савремена војна мисао (библиотека), Београд, 1976, стр. 15.

[443] Правна енциклопедија: Савремена администрација, Београд, стр. 1392.

[444] Борис Б. Брајовић. Рат као политичка етика, Јагње Божије и Звијер из бездана (Зборник радова), Светигора, Цетиње, 1996, стр. 155.

рјешавати неке проблеме показујући да за њих немамо рјешења. Морални је избор изрећи властити закључак или га прећутати.[445]

У рату су угрожене елементарне моралне вриједности, као што су: физички интегритет личности, слобода, солидарност, демократска права и слободе, достојанство личности, хуманизам, праведност, истинољубивост, слободан рад, правност, лична и државна својина. Појављују се велики морални преседани и ломови, аморалне појаве, аномија и сл. Наш велики књижевник Петар Петровић Његош поручује:

"Зло чинити ко се од зла брани,

ту злочинства нема никаквога".

У условима рата до изражаја долазе камелеонски, малограђански, егоистички, хипократски, патриотски, хришћански, витешки и остале врсте позитивног и негативног морала, зависно од угла посматрања, стране која води рат и осталих околности.

7. (Не)моћ правних норми без моралне подршке

Има велики број људских поступака у личном, приватном животу који су индиферентни у правном смислу. Али, нема ниједног свјесног поступка који би био индиферентан у моралном смислу, јер се са моралног становишта процјењују сви покрети, понашања, емоционална стања, реакције, односи и интерперсоналне комуникације. Није увијек морално допуштено остварити свако своје право. Често се потврђује стара латинска изрека: "Највише права – највећа неправда."

"Уколико се, наиме, успостављени нормативни поредак класе која је номинално владајућа не поштује, утолико она, дефакто, и није владајућа",[446] истиче др Јован Мирић. Са видика моралне слике друштва немогуће је заобићи чињеницу да су најважније конкретне друштвене одлуке настале мимо и у супротности са важећим правним системом, што је нужно водило у различите облике хипокризије и прикривања чињеничног стања.

"Моралност је немогуће просуђивати само по љепоти и узвишености апстрактних начела, већ пре свега по њеној историјски могућој

[445] Умберто Еко: Спис о моралу, Паидеиа, Београд, 1998. , стр. 12

[446] Јован Мирић: Систем и криза, Cekade, Загреб, 1984, стр. 187.

операционализацији и утканости у конкретне друштвене односе",[447] напомиње др Антон Перинич.

Многе норме право је преузело од морала и то је очитије што се иде даље у прошлост. У свим друштвима првобитно неморалне норме (крађа, убиство, превара, непоштење) су касније попримиле правни карактер. Морал се појављује као извор на тај начин да поставља мјеру правности самог правног захтјева.

Стиче се утисак да је право моралније, јер је морал једно требање. Право је ауторитарно отуђење воље, а морал је аутономно и поштује сваког човјека као сврху, а не као средство.

Немоћ је правних норми без моралне подршке, али ни моралне ни правне норме нису појединачно свемоћне, већ се ради о дијалектици њихових односа.[448]

8. Етичке и правне дилеме код смртне казне

Проблемом казне и кажњавања баве се социологија, психологија и правне науке, али постоји и етичка димензија казне и, у ширем смислу, филозофска. Утилитаристичке теорије правдају казну њеним добрим посљедицама. Наиме, сматра се да казна омогућава преступнику да не понавља преступе које је раније чинио, смањује његову склоност да чини (не)дјела која подлијежу казни тиме што казна на њега дјелује застрашујуће или омогућује процес преваспитања у току којег не долази до кршења закона или се то дешава у мањем обиму. Познато је да казна има васпитне ефекте и упозорава потенцијалне преступнике да не крше законе у мјесту гдје живе и раде, а такође и у читавом друштву. Заступници ретрибутивне теорије полазе од става да морално право кажњавања проистиче једино из самог прекршаја па је морална дужност да се преступник казни сразмјерно тежини преступа. Преступник има право на казну која му се изриче у зависности од величине прекршаја и чином кажњавања долази до укидања казне, односно њеног негирања.

Проблемом казне уопште, као и оне најтеже и најпроблематичније, бавили су се, између осталих: Кант, Мабот, Харт, Beccaria, Радбрух, Купер, Gong Xiantian, Бентам, Рос, Мил, др Божидар С. Марковић, др

[447] Др. Антон Перинич: О моралности обликовања правног система, Зборник радова, Светозарево, 1984, стр. 255.

[448] Gong Xiantian: Однос права и морала са посебни осврtом на схватања у класичној кинеској политичкој и правној филозофији (докторска дисертатација), Правни факултет у Сарајеву, Сарајево, 1987, стр. 232.

Радомир Д. Лукић, др Игор Приморац, др Љубомир Тадић, Велько Губерница, др Слободан Томовић, др М. Матуловић, Стеван М. Слијепчевић и бројни други теоретичари.

Пресудне аргументе против смртне казне треба тражити на нивоу вишем или нижем од филозофије права; с једне стране, треба их тражити у етичким и религијским аргументима против њене допуштености, а с друге стране, у статистичким и психолошким искуственим доказима против њене нужности.[449]

Смртна казна је најтежа кривична санкција и може се изрећи учиниоцу кривичног дјела. Каже се да је смртна казна нехумана, јер ништи једног човјека. Али је злочин још нехуманији, јер се врши из ниских побуда. О смртној казни др. Радомир Д. Лукић наводи сљедеће:

"Тако се против ње каже да је сувише тешка и да сама по себи представља неку врсту злочина, да је свирепа, да друштво нема право на убиство, јер је то противно основним правима човека, одн. човечности, где је живот најосновније право итд. Мора се признати да су сви ти разлози озбиљни, да се смртном казном погађа не само злочинац – убица него и цело друштво, човек и човечанство уопште. Убити човека заиста је тежак чин, друштво не би смело да га учини. Ипак, мора се такође признати да је убиство које се кажњава смрћу свакако још тежи чин. На основу елементарне правде, смртна казна ипак изгледа оправдана. Разуме се само ако је реч о свесном убиству, тј. убици који је потпуно свестан и нормалан, а за убиство нема никакав оправдан мотив.

Друга врста разлога против смртне казне је у њеној неефикасности. Смртна казна не спречава убиства, она се приближно у истом броју дешавају и ако се примењује ова казна. То је свакако тачно, али разлог њене примене и није само спречавање даљих убистава него и начело правде, које се не може олако одбацити."[450]

Противници смртне казне (аболиционисти) истичу да је ова казна непоправљива, да је супротна принципу правде и правичности, на коме треба да се заснива свако демократско кривично право; смртна казна није оправдана ни као криминална мјера, јер се њеном примјеном не остварују циљеви специјалне и генералне превенције, као апсолутна елиминација личности, она је неспојива са идејом поправљања учиниоца кривичног дјела; потом, смртна казна нема већи застрашујући утицај ни у погледу генералне превенције и њено укидање у неким кривичним законодавствима није имало за посљедицу пораст кривичних дјела за која је ова казна била

[449] Густав Радбрух: Филозофија права, Правни факултет Београд, 1995, стр. 175

[450] Др. Радомир Д. Лукић: Систем филозофије права (I. Филозофија, II. Филозофија права, стр. 454.

прописана и, најзад, истиче се да у једном цивилизованом и хуманистичком друштву не би требало да постоји мјеста за бруталну мјеру као што је смртна казна.

Може се смртна казна оправдавати или оспоравати, али оно што остаје је јавно мњење о смртној казни. Са становишта морала, који није јединствен, за једне је смртна казна оправдана, а за друге не, што зависи од бројних чинилаца који утичу на морална схватања људи. Оно што треба покушати, то је да се с гледишта објективног права, одн. морала, оправда или осуди смртна казна, али са гледишта на право и морал као објективно дате, а не као друштвене творевине.

Посриједи је чиста и непогрешива логика као у математици – начело равнотеже, једнакости, правде: ко је узео живот другоме, нема право да живи. За оне који се противе смртној казни ни лишење слободе у доживотном или неком другом трајању није ништа мање хумано од смртне казне, јер "умријети без патње или патити без умирања" није никакав хумани избор.[451]

Нормално је да се смртна казна неће изрећи у случајевима нужне одбране, недовољног владања собом усљед болести, у саобраћајним удесима итд. , али и овдје се мора бити строг и правичан у оцјени да ли се то десило случајно, из нехата или са предомишљајем.

"Поступајући тако мора се закључити да је смртна казна оправдана по начелу правде, одн. једнакости, како је показано. Али исто тако остаје да је, из разлога човечности, треба што више избегавати и по могућности примењивати је само у крајњем случају".[452] Са онтолошког становишта, убиством је нарушена равнотежа свијета па се смртном казном она мора поправити и поново успоставити.

Питање смртне казне у рату је сложено и убиства се правдају у праведном, односно одбрамбеном рату, али је дилема који је рат одбрамбени. Међутим, убиства стараца и старица, жена и дјеце и осталих немоћних цивила ничим се не може правдати.

Правна и морална кривица најуочљивији су код Димитрија Карамазова у роману **Браћа Карамазови** Фјодора Михајловича Достојевског. Несавршеност овог свијета код Достојевског у служби је вишег свијета. Теодицеја код њега није беспоговорна. Гријех оцеубиства биће осуђен, мада пресуда није посљедица спознаје истине, него је у питању заблуда. Јавља се идеја о казни, али о казни за помисао, а не за злочин.

[451] Правна енциклопедија 2, Савремена администрација, Београд, 1985, стр. 1536.

[452] Др Радомир Д. Лукић: Систем филозофије права (I. Филозофија, II. Филозофија права, стр. 457.

Опстанак моралног начела у поменутом дјелу израста из негације права. У истој равни су непробуђена савјест Димитрија и знање суда. И казна је узајамна: Димитрије губи слободу, а суд углед. Заслужена патња код Димитрија је узрокована немоћи права, или је неправда у формалном смислу, а не свијест о моралној кривици. Димитрије виче: ..."*Хтио сам убити, али сам невин, нисам убио*".[453] Морална кривица овдје добија обрнут значај од оног у **Злочину и казни**, гдје Раскољников јесте убица, али нас писац упућује на властити закључак.

Гретхен из тамнице вапије: "Ко ти је, крвниче, дао ту моћ нада мном?"

Гете, у духу мудраца, опомиње: "Прије него што казни или поштеди, мора у човеку видети човека".

[453] Слободан Бељански: Поетика права Политика филозофије, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, С. Карловци, Нови Сад, 1999, стр. 22-23.

VII. МОРАЛНЕ И ПРАВНЕ ДУЖНОСТИ ИЛИ ОБАВЕЗЕ

"Испред свега треба поставити дужност, а у други ред плод који се њоме постиже."
(Конфуције)

1. Појам и суштина моралне дужности или обавезе

Дужност је оно што се мора урадити или се захтијева од некога. У суштини овог појма садржано је оно што се дугује другима или самом себи. Под универзалним дужностима или обавезама подразумијевају се оне које се дугују људима (осјетним и разумним бићима) као таквим, а особите или нарочите дужности су оне које произлазе из одређених релационих односа (положај, функција, мјесто на љествици у друштву) и многе друге. Неопходно је истаћи да дужност или обавеза представља примарни појам деонтолошког приступа етици. У неким другим системима често се дужност образује из других одређујућих појмова који је детерминишу.

У Кантовом смислу дужност је нешто фундаментално, онај морални извор моралних обавеза да се не буде равнодушно, већ да се одобри и евентуално покуша да оствари оно што бисмо могли назвати принципом хуманости. "Кант дужност одређује, може се рећи, дефинише као нужност неке радње из поштовања према закону"[454], наводи др Јован Бабић. Уколико не постоје дужности, нема ни права. За конституисање дужности нису потребне санкције, већ рационалност, односно умност и ту је битна једна особина која се не губи или не мора да се губи у индивидуализацији, а то је универзалност. Она је заложена у оном што се код Канта назива добром вољом и она је "у свијету па чак и изван њега" добро без ограничења. У појму дужност присутна је једна врста присиле према дјелатнику. У Кантовој "етици дужности" ништа се не наређује што би водило у ригидност, присилу и репресију, него се само забрањује оно што није допуштено и та забрана је категоричка. Из ове кратке опсервације може се закључити да појам

[454] Др Јован Бабић: Кантова концепција дужности, Theoria, Часопис Филозофског друштва Србије, бр. 2, Београд, 1991, стр. 48.

дужности код Канта садржи у себи и појам добре воље, али само под "извјесним субјективним ограничењима и препрекама".

Сам појам дужности и дуга уопште је један од врло комплексних проблема у историји етике. Може се поћи од тога да се извор обавезе налази у божјим заповијестима (религиозни морал), у априорном моралном закону ("категорички императив"), у самој "људској природи", у "природној" тежњи човјека за уживањем и срећом (хедонизам, еудемонизам)[455]. Постоје различити одговори на то ко је надлежан у исходишту да одређује обавезе, али човјек је дужан да поступа и да се понаша онако како налаже друштво, Бог, савјест, осјећање, зависно од теорија и погледа појединих аутора на проблем одговорности. Обавезу, односно њену основу, увијек је успостављао неки ауторитет. У новије вријеме се намеће обавеза у израженијем виду за потомство и постојање, у виду императива: да човјечанство буде.

Представници егзистенцијализма су мислили да није важно како човјек остварује захтјев који му прописује одређена морална норма. Кад се каже дужност, искључује се упутство и препорука, само се има у виду дужност која је апсолутна и за субјекте неизбјежна, и та апсолутност моралних норми без изузетка је њихова битна црта и одлика. Са психичког гледишта, моралне норме не обавезују подједнаком јачином, иако је са нормативног аспекта њиховог обавезност увијек иста, али је несумњиво да има норми које обавезују јаче и оних које обавезују слабије. Кад се ради о унутрашњој или спољашњој санкцији, њена јачина за начињени прекршај није иста, и што је доказ да обавезност норме и осјећање моралне снаге нису у свим ситуацијама истовјетни и подједнаке јачине.

"Карактеристично је да се морална обавеза и дужност, попут многих правних норми, односи на оно што треба да се учини или не треба да се учини у околностима које се појављују у животу дате групе, а не на оне дјелатности које се ријетко или привремено јављају у хотимично одабраним ситуацијама. Оно што се захтијева таквим нормама јесте или да се одустане од неке радње, или да се обаве радње које су једноставне у том смислу да се никаква посебна вјештина или интелектуална способност не захтијева да би се извршила[456], упозорава Херберт Харт.

Моралне обавезе или дужности могу се различито класификовати, а неке од њих припадају трајним функцијама или улогама које се обављају у друштву (нпр. брига оца о породици). Постоје и опште обавезе свих нормалних и одраслих особа у животу (нпр. да се уздржавају

[455] Др Ф. Цинић: Етика, Институт друштвених наука и Ветеринарски факултет, Београд, 1995, стр. 100.

[456] Херберт Харт: Појам права, ЦИД, ПодгорицаЦетиње, 1994, стр. 210

од насиља) и посебне обавезе у интерперсоналном контакту, као што су обавеза да се држи обећање и узврати услуга која је учињена. Дужности и обавезе се утврђују моралним нормама најфундаменталније врсте и различите су од једног до другог друштва, као и у једном друштву у различитим периодима историје. И сами морални кодекси се разликују, а та разлика може да настане из реалних потреба друштва или из празновјерја, незнања и ту се подразумијевају извјесне обавезе или дужности којима се жртвују личне тежње и интереси за опстанак друштва и његових материјалних и духовних тековина. У такве норме спадају оне које забрањују насиље, захтијевају поштење, истинољубивост, затим оне које забрањују уништавање материјалних добара или њихово одузимање од других чланова друштва.[457]

Норме са унутрашњим елементима које прате понашање, морал, не захтијевају било какве радње спољашњег карактера, већ само добру вољу, ваљане намјере или мотиве.

Општеприхваћен је став да је човјек у свакој конкретној ситуацији дужан да учини одговарајући поступак у складу са општим и за све чланове друштва важећим нормама понашања. Дужност је сваког појединца у друштву да код себе развија одређене моралне квалитете и да у цјелокупним односима које намеће живот слиједи одређене моралне принципе и тежи достизању идеала, моралног савршенства и стреми коначном циљу успостављања хуманог и моралног поретка у друштву.

У друштву долази до сукоба моралних дужности усљед сукоба разних морала који важе за исти субјекат, што слаби њихову обавезну снагу, па се поштује она норма која је у сукобу јача.

"Међутим, за функционисање морала занимљива је и важнија друга врста моралног сукоба – сукоб између моралних норми истог моралног система. Тешко да има позитивног морала у коме таквих сукоба нема"[458], напомиње др Радомир Д. Лукић.

Треба напоменути да ниједна етика нити било који етичар не могу саставити или прописати неки кодекс који би представљао коначан систем дужности који би у свим појединостима могао универзално да важи за све људе и епохе, из разлога што се поједине заједнице и класе разликују, а друштво као такво је у развоју, па се онда разликују и мијењају дужности и врлине.[459]

[457] Херберт Харт :Појам права, ЦИД, ПодгорицаЦетиње, 1994, стр. 211.

[458] Др Радомир Д. Лукић: Социологија морала, Научна књига, Београд, 1982, стр. 217.

[459] Др Вуко Павичевић: О дужностима I део, Рад, Београд, 1962, стр. 20.

Да ли се према свом организму, тијелу, могу имати дужности у етичком, моралном смислу? Човјек само постоји и дјела у односима и везама са другима, зато ниједна страна и ниједно својство његова бића не може изоловано дјеловати на остале стране индивидуалне цјелине као такве, већ нужно мора имати и своје учинке, позитивне или негативне, на остале људе, на друштвену цјелину. Брига за сопствено тијело представља једну дужност, и то дужност у правом моралном смислу.

И на крају слиједи: "Сваки наш развој духовно моралне моћи, условљен је развојем живота који је носилац животне снаге и напретка, он не само да стоји или пада с овим, већ уопште расте с њим. У овом смислу је виталитет, животна снага и животна висина у човјеку једна сопствена вриједност. Учвршћивање природног бића у њему је већ као такво нешто позитивно вриједно, оно је антејска тајна без које би он својом духовношћу лебдио у ваздуху..."[460]

Морална свијест тражи подређивање чулног задовољства вишим духовним вриједностима, што нам је као моралним бићима дужност чинити.

2. Неки значајни елементи правних дужности или обавеза

Треба имати на уму да свако субјективно право подразумијева активно подржавање или пасивно трпљење оних норми и жеља које намеће титулар права, али је и ту потребно водити рачуна да те жеље не смију прекорачити овлашћења, која дато право пружа. Правне и друге дужности се разликују по степену њихове обавезности. Кад се подржавање или трпљење очекује од појединца и јавног мњења који заједнички учествују у њему и дијеле га, посриједи је морална дужност. Међутим, кад се на захтјев титулара права такво подржавање или трпљење може изнудити, онда је ријеч о правној дужности. И овдје је нужно да се разликује правна дужност од подложности голој сили иза које стоји државни ауторитет. Корелат надмоћној сили увијек је нужност, односно одређена подложност моћи и снази. Моралном праву које почива на јавном мњењу и свијести индивидуе одговара морална дужност, а страна која је супротна законском праву захтијева, односно представља правну дужност или обавезу.

"Под дужношћу се подразумијева акт који треба учинити или радње које ваља пропустити. Супротност дужности јесте неправо, кривда

[460] Nicolai Hartman: Gleich, Seite 309310.

односно деликт. Поред позитивног чињења, дужност често обухвата и уздржавање од неких радњи. Таква је, рецимо, дужност чувања војне, службене или пословне тајне"[461], износи се у расправи о овом проблему.

Облигације су ствар властитог избора и поједини правни писци и филозофи раздвајају дужности и облигације. Код облигација је јасно да избор врши титулар права.

Слобода, права и обавезе или дужности радника прописани су уставима, законима, колективним уговорима и осталим актима који регулишу ову проблематику.

Слободе, права и дужности човјека и грађанина обезбјеђују равноправност људи и грађана. У том смислу забрањена је цензура штампе и других видова јавног обавјештавања, осим у случајевима кад се тражи насилно рушење друштвеног поретка, или изазивају национална, расна или вјерска нетрпељивост и мржња.

Свако је дужан да чува и сврсисходно се користи животном средином.

Одбрана земље је дужност и право човјека и грађанина. Послодавац је дужан да обезбиједи адекватну заштиту на раду, потом је свако дужан да плаћа порезе и друге дажбине утврђене законом. Дјеца рођена ван брака имају иста права и дужности као и дјеца рођена у браку.

Свако је дужан да се придржава устава, закона и других прописа и општих аката. Слобода, права и дужности односе се и на стране држављане, с тим да је важно да се поштују и савезни закони и међународни уговори.

Слободе и права човјека и грађанина се остварују, а дужности испуњавају, на основу устава.[462]

Сваки радник је дужан да марљиво врши повјерене послове и радне задатке; да стално усавршава своје знање, способности и радне вјештине да би успјешно вршио одређене послове и извршавао радне задатке.

Радник има дужност да се придржава утврђене радне дисциплине. Обавезе се регулишу законом, колективним уговором и одговарајућим нормативним актима. Сваки радник је обавезан да свакодневно у процесу рада поступа по правилима која одређују његове обавезе.

[461] Др Радмила Васић. др Коста Чавошки: Увод у право II, Издавачка кућа Драганић, Београд, 1999, стр. 219.

[462] Устав Савезне Републике Југославије, Савремена администрација, Београд, 1994, стр. 818.

Предузеће, било државно или приватно, дужно је да раднику обезбиједи плату, социјалну сигурност и издвајања по основу рада, те статусна и остала права по основу рада. У корпусу дужности приватних и државних предузећа, установа и организација у којима радници запослени – нужно је да се врше периодични прегледи и испитивање радних просторија, гдје се у процесу рада појављују физичке и хемијске штетности – зрачење, бука и вибрације, и испитивања микроклиме.

Придржавати се правних норми сматра се нормалним, а не испуњавати – повлачи за собом осуду и санкцију.

Најновије теорије говоре да правне норме захтијевају спољашњи вид понашања и да о томе треба водити рачуна.

У правном систему или обичају могу постојати норме објективне одговорности на основу којих они који су их прекршили ненамјерно, и не починивши "грешку" могу бити подложни казни.[463]

3. Сличности и разлике моралних и правних дужности или обавеза

Моралне и правне обавезе имају велике сличности па је и терминологија прилагођена тој заједничкој сврси и сличности. Поменуте норме обавезују, независно од пристанка појединца и почивају на јаком социјалном притиску да их се личности у друштву придржавају. Повиновање моралним и правним нормама доприноси стабилности друштва и нормалном функционисању живота.

Највећи допринос да се са аспекта обавеза или дужности окарактеришу моралне и правне норме и уочи њихова сличност, као и да се одвоји морал од правних и осталих друштвених норми – дао је Херберт Харт, филозоф и правник.

Са аспекта важности, морални стандарди се одржавају упркос силини снажних осјећања које обуздавају. Формама притиска на индивидуалне случајеве и путем поука преносе се на све чланове друштва. Уколико морални стандарди не би били прихваћени, дошло би до погубних и непредвидивих промјена у животу појединца.

С обзиром на важност, правне норме заузимају релативно ниско мјесто на љествици норми која је устројена по њиховој важности.

[463] Херберт Харт .Појам права, ЦИД, Подгорица, Цетиње, 1994, стр. 212.

Правне норме се могу поклапати с моралним кад се њима захтијева или забрањује исто понашање.

У правном систему се могу укинути или промијенити старе правне норме и увести нове, док се неке могу заштитити од промјене писаним уставом који ограничава врховна законодавна тијела.

Ова карактеристика не важи за моралне норме и принципе, јер не могу нестати, мијењати се и бити поништени по аналогији с правним нормама.

Устаљено схватање да се морал односи искључиво на унутрашње, а право на спољашње понашање је, у суштини, погрешно.

Уколико неко лице повриједи моралне норме и принципе, а докаже да је то учинило ненамјерно и уз предузете мјере предострожности, ослобађа се моралне одговорности, јер је учинило све што је било у стању у датој ситуацији.[464]

Ово важи у развијеном правном систему сваке земље у савременом свијету, нарочито кад је ријеч о тешким злочинима, који за собом повлаче оштре и драстичне казне.

Једна од битних одлика морала је својеврсна форма моралног притиска која се врши да би се он сачувао у друштву.

Типична форма притиска у области морала састоји се у апеловању да се поштују норме које су општеприхваћене у друштву и заједничке за све његове чланове. Овдје се морални притисак не врши, само пријетњама и позивањем на страх и интерес, већ упућивањем и подсјећањем на морални карактер дјела у којима су изражени морални захтјеви.

Правни притисак се састоји у пријетњи и физичком казном и непријатним посљедицама које очекују прекршиоца за учињено дјело.

Подсјећање на оно што се захтијева нормама у друштву, потом да се апелује на савјест и осјећај кривице – најважнији су и најдјелотворнији облици притиска у смислу подршке важећем друштвеном моралу.[465]

Према томе, дужности или обавезе су камен темељац друштвеног морала, али цјелина моралног феномена није обухваћена само њима. Постоје и морални идеали чије се остварење не сматра природним, него нечим изузетним, што заслужује похвалу и поштовање, јер се при

[464] Gong Xiantian: Однос права и морала са посебни освртом на схватања у класичној кинеској политичкој и правној филозофији (докторска дисертатација), Правни факултет у Сарајеву, Сарајево, 1997, стр. 110-118.

[465] Херберт Харт: Појам права, ЦИД, Подгорица, Цетиње, 1994, стр 206-220.

њиховом остварењу лице излаже посебним искушењима и опасностима.

Нека подручја морала са својим карактеристикама и особеностима одводе нас различитим путевима од граница и обавеза које признају одређене групе. На тај начин се стиже до одређених принципа и идеала одакле се могу упутити критике постојећем друштву. И овдје су присутне и важне везе с првобитним моралом.

VIII. МОРАЛНА И ПРАВНА ОДГОВОРНОСТ

"Егзистенција човјечанства једноставно значи:
да људи живе;
сљедећи императив је да они живе добро...
Онтолошки императив: да треба и даље да их буде. "

(Ханс Јонас)

1. Филозофија, етика и одговорност

Филозофски програм одговорности има за тему услове урачунљивости наших дјела и изостанак урачунљивости. Термин одговорности се у нашем језику употребљава у контексту урачунљивости, односи се често на дужности и обавезе које упућују на пожељна и нужна правила понашања. Родитељи, политичке вође, просвјетни радници, љекари, пилоти, итд. одговорни су за извршење својих задатака и обавеза од значаја за друштво и добробит особа које су везане за ове професије, њихову улогу и мјесто у заједници којој припадају. Свака особа је обавезна да се прилагоди дужностима и обавезама које су везане за њен статус.

У друштвеном смислу, одговорност људских бића се своди на све ствари за које људи одговарају. На употребу термина одговорност позивају они који у оквиру савременог размишљања инсистирају на етичким импликацијама науке и модерне технологије у данашњем свијету.

Филозофија морала настоји да развије појам комплементарне одговорности – појам који би био дефинисан и прилагођен повећаној моћи науке и технологије, човјековом односу према својој околини, човјечанству, природи. Императив одговорности у савременом свијету усмјерен је на однос према природи и будућим генерацијама. Изражени проблеми у савременој индустријској цивилизацији не остављају утисак да се ради о радикално новом систему одговорности. Ријеч је, без сумње, о једном важном питању које се односи на нови модалитет људских дјела и поступака који обухватају до сада неречене дужности и обавезе. Ради се о покушају нормирања радњи и поступака од изузетног значаја за човјека и његов опстанак у свијету, гдје се проблем оправдања, употреба и контроле норми односи на активности и збивања на микро и макро плану. Одувијек је недостатак одговорности чинио човјека подложним цензури или кажњавању,

ограничавању и притисцима група, разних колектива, односно уже и шире друштвене заједнице, међународне јавности и, у извјесном смислу, читавог човјечанства. Звуче пророчки и упозоравајуће ријечи енглеског пјесника Џона Дона о одговорности за свој живот и посјед, затим за планету и човјечанство.

Може да се ради о одговорности на микро и макро плану, за ближњег и ближње, затим за оне који се налазе даље, за флору и фауну, односно жива бића и анорганску природу, за будућност, за другог, планету и космос. Сходно томе, одговорност може бити: природна, биолошка, филозофска, прије свега етичка, психолошка, правна, пословна, материјална, нематеријална, професионална, општечовјечанска, еколошка, свјетовна и вјерска, планетарна и космичка.

Свакодневна дјелатност коју обављамо везана је за одређене ризике и посљедице који превазилазе наше могућности и утицај на токове збивања у друштву и на глобалном плану. Бројне опасности као Дамаклов мач висе над нашим главама и могу драстично да угрозе човјека и природу и доведу у питање њихов опстанак. Значи, ради се о проблему одговорности који није радикално различит од класичног проблема урачунљивости.[466]

Одговорност у времену у којем живимо заузима истакнуто мјесто и опомиње да не можемо сједити скрштених руку и препустити се стихији и неодговорности, јер сутра може да буде касно за отклањање кобних посљедица које могу да услиједе. И Жан-Пол Сартр упозорава да је човјек одговоран за оно што јест, а на проблем одговорности у ширим размјерима указује и Мартин Хајдегер.

"Рефлексије духовних наука, филозофије и религије добрим дијелом, израстају на тлу очекиване опасности од цивилизацијске катастрофе. Ова искуства, на бази своје унутрашње евиденције свијета и живота, наслућују патологију, наизглед напредних индустријских друштава. Чешки филозоф Јан Паточка (Jan Patocka) констатује овај тренд цивилизацијског напредовања у сљедећем исказу: ´Назадан је такав живот којем измиче сам унутрашњи нерв његовог функционисања, који је нарушен у својем најгласовитијем језгру, тако да када претпоставља да је пун живот, у стварности се сваким кораком и чином испражњује и осакаћује?´ Зато је потребан 'унутрашњи поглед' заинтересованог и одговорног људског бића за људско бивстовање. Такав 'поглед' мора поћи да савлада и регулише демонизацију, пони-жење и превласт спољашњих чињеница. У таквој садашњости и наша прошлост се схвата као туђе дјело, као материјал који треба да преовладамо. И овдје је заборављена унутрашња страна историјског процеса у којој се човјек појављује у улози одговорног

[466] Dicitionnaire d' ethque et de philosophie morale, publie sous la direction de Monique Canto – Sperber, Presses universitaires de France, Paris, 1997, mâme, page 1308.

чувара и његоватеља људске душе, на што филозофија упућује још од Сократа и Платона",[467] подвукао је др Саво Лаушевић.

Ослобођени Прометеј у данашњем свијету добио је неслућену моћ па у намјери да помогне човјеку може да испољи и рушилачке тенденције. Убрзани темпо научно-технолошког прогреса могао би да проузрокује катастрофу за човјека и планету. С обзиром на опасности и пријетње живим бићима и неживој природи, нужно је да се конституише нова етика одговорности која би указала на рушилачку стихију и пријетње које су упућене човјеку, фауни и флори.

Темељни ставови и основна мисао у дјелима Ханса Јонаса јесу да се обећање технике претворило у отворену опасност нераскидиво везану за пријетње савременом човјечанству. Он се залаже за утемељење етике примјерене новом времену и прогресу науке и технике која се не би везала за област међуљудских односа, већ би се уздигла на ниво метафизике и са тих неслућених висина могла би да постави питање зашто треба да постоје људи на свијету и зашто важи императив да им се обезбиједи егзистенција у будућности. Тако етика има своје мјесто упркос позитивистичко-аналитичком отпору савремене филозофије.[468]

У вези са напријед изнесеним може се закључити да се ради о новој обавези која је обухваћена појмом одговорности. То зацијело није нови феномен моралности, али одговорност на свом развојном путу никад није имала објект такве врсте па се њиме и етичка теорија у досадашњем развоју није довољно бавила. Знање и моћ били су ограничени све до појаве савремене индустријске цивилизације, те се зато људи нису бавили даљом будућношћу и проблемима на глобалном плану, поготово је изостајала свијест о сопственој одговорности за рјешавање бројниц енигми савременог доба.

Етика је од свога почетка до данас претежно обухватала моралне квалитете у којима треба да се поштују права наших ближњих и одређене друштвене заједнице, а није се помишљало на оне даље, а да не говоримо, о будућности, живој и неживој природи и осталим аспектима овог проблема. Напретком технологије и освајањем нових подручја људских сазнања, етика је обавезна да се бави радњама, принципима, поступцима и облицима понашања који се не односе само на појединачног субјекта, већ и на колективе, чак и на читаво човјечанство, јер многа отворена питања и дилеме сежу у будућност у таквом обиму као никад раније. И наша знања превазилазе сва досадашња и врше огроман утицај на човјека, човјечанство, планету и космос па је од непроцјењивог значаја њихово правилно усмјеравање за добробит и благостање свијета у коме живимо. Нужно је, дакле,

[467] Др Саво Лаушевић. Језик, личност, одговорност, Октоих, Подгорица, 1999, стр. 53.

[468] Ханс Јонас: Принцип одговорности, (предговор), Веселин Маслеша (Библиотека Логос), Сарајево, 1990, стр. 7 и 8.

негативне посљедице и ризике којима можемо бити изложени у данашње вријеме и у скорој будућности свести на што мању мјеру. Поменути разлози и аргументи доводе одгворност у средиште етике, и то са нагласком на будућност и другога. Императив времена намеће потребу да се изгради нова теорија одговорности какву захтијева принцип одговорности и достигнути степен цивилизацијског напретка.

Ако имамо у виду само проширену димензију данашње одговорности која би требало да дâ образац и узор за будућност, онда се ради о једној својеврсној утопији. Проширена динамика технолошког напрет-ка садржи у себи имплицитни утопизам, а раније је постојећа етика са глобалним претензијама и погледом у будућност "ту утопију у склопу с техником, уздигла у изричити циљ."[469]

Карл Јасперс сматра да филозофска воља за истином, и уопште свака воља за истином, поред тачности и досљедности треба да води бригу о "етици мишљења", али није пропустио да укаже да је неопходно да човјек "влада неистином у себи."[470]

Према томе, истина је позив Другоме и од Другога па је нужно да се она заснива на свијести и стиду. Свијест и стид долазе до изражаја у односу према Другоме који се налази са нама у интерсубјективној заједници и ту је присутно пристајање на ограничење личне слободе ради Другога. Тако је стид пред другим онај коректив који се негативно усмјерава према Ја – субјекту.[471]

И у поимању Мартина Бубера одговорност се успоставља у сусрету са Другим – Ја – Ти дијалогом. Једна од основних идеја када је у питању одговорност састоји се у чињеници да је интерсубјективна релација несиметрична, тако да сам ја одговоран за другог без очекивања реципрочности која је увијек ствар другога. Може се закључити да сам ја подложен свијести и вољи другога и у таквим односимаја је оно што све подноси по било коју цијену. Постоји једна врста тоталне одговорности без обзира на кривицу и грешке које се могу починити, а свијест о поразу је већ теоријска."[472]

У расправи о одговорности незаборавна је чувена реченица. Ф. Достојевског која се, додуше, односи на кривицу, али је у њој садржана и одређена врста одговорности: "Сви смо криви за све и сваки пред свима, а ја више од других. " Овдје није ријеч о кривици у овом или

[469] Ханс Јонас: Принцип одговорности, (предговор), Веселин Маслеша (Библиотека Логос), Сарајево, 1990, стр. 9.

[470] Др Саво Лаушевић: Језик, личност, одговорност, Октоих, Подгорица, 1999, стр. 56.

[471] Исто, стр. 55.

[472] Емануел Левинас: Тоталитет и бесконачно, Веселин Маслеша, Сарајево, 1976, стр. 67.

оном виду, већ се указује на ситуације у којима су могуће грешке и заблуде.

По Соловјову, човјек постоји физички и морално и треба да се стиди оног што је животињско у његовој природи.[473]

П. Слотердијк указује на недостатак етичких ставова у науци, поготово у филозофији и њеним дисциплинама, и наглашава да цинизам знања иде дотле да оно хоће да влада па долази до сплета теорије и идеологије у тоталитарном облику. Имајући све то у виду, Слотердијк се залаже да филозофија буде критичка и ироничка теорија.

У Аристотеловим филозофским разматрањима појединац је одговоран за свој чин само ако је узрок чина у њему унутрашњи, тј. ако га неко није присилио на дјеловање или ако оно није резултат неког незнања које је везано за избор из ранијег периода. Г. Е. Мур, П. Х. Новел-Смит и други сматрали су да човјек није одговоран за неку радњу, изузев ако је сам одлучио да поступи друкчије и на тај начин се, са извјесним преформулацијама, приближавају Аристотеловим погледима на овај проблем.

Хришћански основ одговорности заснива се на човјековом унутрашњем односу према Богу и извире из љубави према апсолутном божанству које награђује вјернике за добро дјело и кажњава за недјела на оном свијету.

Човјек посједује многе врлине, али је подложан и гријесима, које је дужан да савлађује. Гријех и стид су условили појаву морала. Најтежи су смртни гријеси, које вјерник мора избјегавати и спутавати се до крајњих граница да их не чини. У расправи **О светости и Одговорности** др Богољуб Шијаковић констатује: "Морал је замјена за изгубљену одговорност, за разврнуту заједницу Светости и Љубави. Од тада и због тога – одговорност се схвата не више онтолошки као заједница и личност, него: морално-психолошки као урачунљивост (способност свјесног и својевољног дјеловања) и као оправдање комплексних процеса индивидуалног дјеловања ('он се понаша одговорно'), деонтолошки као дужност (етика 'требања': треба бити одговоран), а такође и правно-политички као нека надлежност (компетенција: 'то је одговоран положај'.)"[474]

Многи филозофи и теолози сматрали су да гледиште по којем човјек није одговоран за радње, осим ако је могао поступити друкчије, не задовољава, јер постоји могућност да је човјек могао одабрати друкчије.

[473] Владимир Соловјов: Филозофија морала, ЦИД Подгорица – ИЦ Цетиње, 1994, стр. 58.

[474] Др Богољуб Шијаковић: Историја, одговорност, светост, Октоих, 1997, стр. 72. и 73.

"Стога човјек може и мора да буде одговоран за себе сама. Ако могућност лежи само у њему и ни у чему другоме, онда и могућност и захтјев одговорности за његове чине произлази из самог његовог бића и бити, па их не можемо оправдати тиме што ћемо их пребацивати на нешто друго изван и изнад себе, што је већ дано,"[475] коментари су др Милана Кангрге.

Произлази да је шира одговорност – не само лична већ и за другога – главна тема етичких и политичких теорија, а раскид са исконском заједницом човјека и Бога је бјекство од одговорности.

Стога је важно истаћи да је одговорност тројични однос. Ради се о томе да сам ја одговоран за другог и одговоран сам пред трећим, који је прадруги, односно исконски други и тиме први. Његова другост, прадругост другог садржана је у личности са којом је могуће успоставити заједницу и инстанцију пред којом се успоставља одговорност за другог.[476]

Др Саво Лаушевић сматра идеју о проблему одговорности као битну димензију трагичног, јер је у трагичности садржан јединствен став према бивствовању. Напомиње да је Достојевски развио драму хришћански схваћене слободе гдје се човјек налази пред страшним питањима избора нестајања, смрти и вјечног живота. Ипак, у свијету у којем живимо присутне су стихија и неизвјесност, "изгубљена је идеја Бога, бесмртности и слободе па ишчезавају трагичност и одговорност."[477] У рјешавању проблема одговорности у савременом свијету филозофија се креће у два смјера и запада у једну од двију крајности: егзистенцијалности, која полази од става да је човјек потпуно одговоран за посљедице својих радњи и поступака, док деонтолошки интуитивизам човјека проглашава за неурачунљиво биће које не постиже оно што се од њега очекује.

Након свих катастрофа и масовних страдања може се поставити питање: "Да ли је могуће философско мишљење након 'Аушвица' или 'Јасеновца' – те наше такође смрћу обесмрћене метафоре? НЕ – уколико је прва философија аристотеловска метафизика, која разматра бивствујуће као бивствујуће. ДА – уколико су етика и политика прва философија, уколико се умјесто безличног бивствовања мисли бивствујућа личност, њена слобода и одговорност. Мислити одговорно и осјећати одговорност, то је предуслов за озбиљан разговор о грађанском рату у Југославији."[478]

[475] Др Милан Кангрга: Етика и слобода, Напријед, Загреб, 1966, стр. 116. и 117.
[476] Др Богољуб Шијаковић: Исто, стр. 71. и 72.
[477] Др Саво Лаушевић: Језик, личност, одговорност, Октоих, Подгорица, 1999, стр. 70.
[478] Др Богољуб Шијаковић: Историја, одговорност, светост, Октоих, 1997, стр. 64. и 65.
[478] Др Милан Кангрга: Етика и слобода, Напријед, Загреб, 1966, стр. 64. и 65.

Интелектуалци нису у стању да спријече рат, али морају да чувају одговорност и да сами буду одговорни за своје поступке, изјаве, понашање и (не)дјела у ратним збивањима по критеријумима правде и истине, а не по мјерилима која намећу свјетски моћници и бездушници. Сада се дешава парадоксална ситуација:за злочине у грађанском рату на бившим југословенским просторима окривљује се скоро искључиво само српска страна.

У име правде, истине, природне равнотеже, поретка у свијету, опомене људском роду па чак и божанског просуђивања неопходно је да се за исте злочине и недјела сноси једнака одговорност на свим странама које су у конфликту. Док све стране у грађанском рату настоје да докажу своје морално чистунство, измиче, не уочава се или заборавља одговорност других и моћних који су подстицали народе на овим просторима да дође до ратне драме, планирали њено трајање и исход са трагичним посљедицама. По неписаним законима и праву јачег, њихова одговорност изостаје и неће је ни бити.

Јагње мути воду великом вуку без обзира на то што је пило низводно далеко од њега. Слуге и нејач били су увијек криви и одговорни господарима и моћницима у свим ситуацијама кад се претпостављала или је тражена одговорност. По нашем народном увјерењу, одговорност за недјела ће кад-тад стићи. Ако човјек не доспије да због краткоће живота одговора за гријехове и недјела, онда се одговорност преноси на његове насљеднике у распону до деветог кољена. Постоје земаљска и небеска правда, па једној од њих не измиче одговорност, зависно од тежине гријеха и почињеног недјела.

На Балкану су одувијек царовали свакојака зла, невоље, сукоби и заблуде, стога је балкански човјек остао неразумљив, чудан и непредвидљив за остале житеље Европе.

Има у њему тврде вјере, узвишених осјећања и тежње за правдом и истином; али и огњене и свирепе осјећајности, нагона за уништењем или самоуништењем, фатализма, лаковјерности, страсти у доказивању нечег свога и друкчијег, искључивости која се граничи са тврдоглавошћу, чудног ината и наивности, осјећања терета од других око њега, притворности и злосутности.

У Републици Српској и читавој Босни и Херцеговини на дјелу је једна врста незваничног протектората. Представници међународне заједнице спроводе своје циљеве и интересе по диктату Запада. Помоћу снага СФОР-а одржава се наводно ред и мир, регулише спровођење значајних одлука и сарадња са Хашким трибуналом и др. Високи представник међународне заједнице учествује у власти, ко-ординира активности на нивоу државе и ентитета, арбитрира доношење значајних одлука и аката и контролише политичке, војне, безбједносне,

привредне, просвјетне, културне и друге функције у друштву, затим ресоре на унутрашњем и међународном плану.

Према томе, тутор са стране мијеша се у цјелокупно функционисање друштва на капиталистичким основама. Трансформација бившег друштвеног, односно државног власништва, у приватно је несуш-тинска и спроводи се уз велике ломове и социјалне потресе. Привреда је у калапсу, а немаштина, биједа, незапосленост и социјални немири узимају маха. Од органа власти у Босни и Херцеговини тражи се кооперативност и одговорност, а непослушност се кажњава смјеном, изолацијом и тумачи као неспособност за сарадњу, прихватање и спровођење праведних и оптималних рјешења која су у интересу свију страна у друштву. Овакво стање негативно утиче на морал, право и систем одговорности у друштву које је захваћено транзицијом.

Данашња ситуација у Босни и Херцеговини личи на ону од прије стотину и нешто више година, само са измјењеним актерима драме. Сада је видљиво да рат није имао никаквог смисла, да је он био наметнут из вана и да су све стране у сукобу трагични губитници. Произлази да су нужни услови заједничког опстанка: сарадња, поштовање људских права и слобода, мир, напредак, економски опоравак, једнак третман свих државотворних народа, затим вјерских, културних, моралних, етничких и других особености и прихватање свих цивилизацијских тековина и достигнућа који омогућују бољи живот, људско достојанство и материјални и духовни развој друштва.

2. Принцип одговорности

"Смисао историје није ништа друго
до наша одговорност у њој. "
(Ерих Хајнтел)

Ако се постави питање на чему се заснива једна етика која захтијева ново дјеловање, онда се долази до принципа одговорности. Имајући у виду "етику будућности", практично-политичко дјеловање је значајније, јер се ради о далеком добру или нужном, о којем се још теже него о блиском може рећи да оно што о томе зна мало њих може утицати на оно што чине многи. Знање и моћ код оних који располажу њима, од утицаја су и морају бити ослобођени од сваке сумње у самовољу, јер не

смију бити препуштени осјећању, него се морају теоретски легитимисати из једног јасног принципа.[479]

Човјек је одговоран за своја дјела, а то значи да он посједује вољне или когнитивне капацитете довољне да би се, евентуално, окривио за такав чин, али се мора имати у виду одговорност за такво поступање. Он је одговоран за свако дјело гдје је имао своје минимално вољно или конгнитивно залагање, будући да је свјестан оног што је урадио. Такође, појединац је одговоран за своја намјерна суздржавања и намјерне посљедице или једноставно превиђање и суздржавања од стране дјеловања. Према принципу минималног дјеловања, извршених тјелесних покрета, ненамјерних уздржавања и посљедица једне радње или уздржавања које нису ни жељене ни предвиђене – тешко је донијети прави суд о одговорности.

Дакле, човјек је посебно одговоран за дјела учињена под пријетњом, јер у тим случајевима дјелује нерадо. Поступа се сасвим намјерно и с прецизним циљем и на тај начин извршава зло које нас угрожава.[480]

Ако је критеријум одговорности вољно и когнитивно дјеловање фактора, шта је онда са дјелима учињеним из грешке, незнања, непромишљености итд.? Ови случајеви могу понекад да буду разматрани у ширем смислу од овог критеријума када су грешке, незнање или непромишљеност предвиђени, посљедице намјерног дјела. Тако нпр. пијан човјек је одговоран за штету коју проузрокује, пошто се напио својевољно и знајући да ће доћи у стање када више неће бити господар својих дјела.[481]

Човјек може да буде одговоран за посљедице које су резултат намјере; ако је био свјестан ризика, одлучно се одрекао да буде опрезан. Јасно је да може бити пијан и човјек који никад није имао намјеру да се опије и да дјелује из незнања или грешке, али се, без обзира на добронамјерност, не ослобађа одговорности. Очекује се да треба да избјегне грешке и несмотреност. Морално мишљење, у настојању да дјела неразборитости (нехата) сврста под принцип вољног и когнитивног дјеловања, израдило је прилично смјеле конструкције гдје се чин из нехата интерпретира као израз несрећних (злокобних) околности и ту је изражена тежња да се повежу дјела из нехата са елементима ненамјераваног, што је истовремено и превише и недовољно.

Намеће се закључак да је у условима непромишљености, како у праву тако и у моралу, санкција резултат превентивне логике:

[479] Ханс Јонас: Принцип одговорности, (предговор), Веселин Маслеша (Библиотека Логос), Сарајево, 1990, стр. 45
[480] Dictionnaire d' ethique et de philosophie morale, editor Monique Canto Sperber, meme, page 1308.
[481] Dictionnaire d' ethique et de philosophie morale: même, page 1309

санкционишу се дјела непромишљености зато што се жели успоставити извјесна норма опреза и пажње, морални субјекат прихвата ову норму, свјестан принципа који регулишу понашање, како другог тако и сопствено.

Управо, нескромно постављање циља, који и еколошки и антрополошки иде у погрешном смјеру, јесте оно чему Ханс Јонас супротставља основни принцип своје етике – принцип одговорности. Он захтијева "скромнији задатак који налаже страх и страхопоштовање: никад нека промјена не може да уважи околности, сачува неповредивост њихова свијета и њиховог бића наспрам захвата његове моћи."[482] Залаже се за есхатолошки засновану етику која се рађа из погледа у будућност. Ради се о теоцентричној етици која узима у обзир многе факторе (свијест, бесконачно, есхатон, Бог.)

3. Угрожена будућност човјечанства и будућност природе

Донедавно се чврсто вјеровало да ће технолошки напредак свагдје донијети очекиван прогрес, богатство, благостање и срећу, али се обећање технике претворило у пријетњу и могућност уништења човјека па је императив да се човјек брине за потомство и егзистенцију човјечанства и због посљедица које носи научно-техничка цивилизација, која одређује судбину свијета. Намеће се одговорност за још непостојеће и могуће, за будућност човјечанства и природе. Суочавамо се са катастрофалним посљедицама научно-техничке моћи. Пријети страх од посљедица истраживања у атомској физици, молекуларној биологији, биотехнологији, биохемији и психологији, која сежу даље од утврђивања научне истине за добробит човјечанства.

Ханс Јонас увиђа велику опасност за будућност човјечанства и природе. "Будућност човјечанства је прва обавеза човјековог колективног понашања у доба модо негативно техничке цивилизације која је постала 'свемоћна'. У овом је, као conditio sinequanon очигледно садржана и будућност природе, али и, независно од тога, једна метафизичка одговорност по себи и за себе, након што је човјек постао опасан не само самом себи већ и цијелој биосфери."[483] Мора се изградити макроетика одговорности за будућност човјека и природе.

[482] Ханс Јонас. Принцип одговорности, (предговор), Веселин Маслеша (Библиотека Логос), Сарајево, 1990, стр. 336.

[483] Исто, стр. 192

Сујетни homo faber хоће да све потчини себи и у своје руке узме сопствену еволуцију, а тиме одлучује о судбини човјечанства и природе. Ако и даље као апсолутна важи обавеза према човјеку, она сад укључује и обавезу према природи као услову његовог сопственог трајања и као најважнији елеменат његове егзистенције. Потребна је солидарност интереса са органским свијетом и човјеково одржавање равнотеже у односу са природом.

"Дакле, то Не небитку – а прије свега Не небитку човјека – је у овом тренутку и до даљњег оно право чиме једна етика опсадног стања за угрожену будућност мора и колективни чин претворити у оно Да битку, што човјеку постаје обавеза коју намеће цјелина ствари."[484]

4. Есхатолошка димензија одговорности

Епископ Атанасије у свом тексту **Есхатологија у свакодневном животу**, у смислу грчке терминологије, употребљава називе протологија за оно што се налази на почетку и есхатологија за оно што долази на крају времена.

"Чудо стварања није само у стварању ex nihilo већ допирање до бивствовања које може да прими откриће...",[485] пише Е. Левинас.

Увијек творевине открића примају атрибуте првог и посљедњег. Чудо стварања своју дубину налази у етичкој равни да можемо примити створено и откривено, затим се ови реалитети доводе у питање с обзиром на оно прво и посљедње. Човјек схваћен као створ, поникао из слободе стварања, способан је да сам ствара потпуно и окренут је времену и његовим протолошким и есхатолошким димензијама. И само тако схваћен човјек и свијет могу да се развијају кроз догађаје, животно стварање и слободу и да приме ризик од новог и одговорност за стварно.[486]

Хајдегер упућује приговор класичној метафизици да је заборавила питање бивства управо онда кад га је поставила. Тај заборав се очитује у заборављености неопходног хоризонта времена из којег се једино може разумјети бивствовање као људска егзистенцијална реалност у

[484] Ханс Јонас: Принцип одговорности, (предговор), Веселин Маслеша (Библиотека Логос), Сарајево, 1990, стр. 196 и 197

[485] Е. Левинас: Тоталитет и бесконачно, Веселин Маслеша, Сарајево, 1976, стр. 73.

[486] Др Саво Лаушевић: Језик, личност, одговорност, Октоих, Подгорица, 1999, стр. 73.

свијету. Хајдегер је у својим разматрањима остао у домену апстрактно конципиране егзистенцијалне анализе ту бивствовања.[487]

Авантуризам технологије у савременом свијету присиљава нас да размишљамо о крајњим посљедицама.

Роберт Опенхајмер је послије Хирошиме рекао да је истраживач у природним наукама, атомски физичар на примјер, склопио познанство са гријехом, са кривицом и луциферовским умом, јер далекосежне посљедице могу довести у опасност физички, људски и друштвени свијет и угрозити природу у цјелини, што нова етика мора имати у виду, као и изградњу поузданијих критеријума за разликовање добра и зла.

Данас се у свијету постављају есхатолошка питања: Шта ће бити наше посљедње? Пропадање или смрт, или побједа разума и живота над апокалиптичним пријетњама? Ова питања происходе из теологије и шире се у науци, техници, политици, етици и општој филозофији, из тог исходишта одговорност улази у етику и остале области људског постојања. Есхатологији није циљ да се укине људска временска историја и људска коначност, већ да се она доведе у дијалектички однос са бесконачним и тиме створе чвршћи и трајнији темељи одговорности. Др Саво Лаушевић, имајући све ово у виду и позивајући се на ставове Јонаса, износи:

"Шта нам преостаје: да се пробијамо до одговорности преко вјере, преко унутрашње историје одговорности, кроз традицију мистичког и семантику трајности и васкрсења, то јест, преко есхатолошког како бисмо доспјели до једне етике, одговорности."[488], јер Пандорина кутија је давно отворена. Хеуристика страха пред могућношћу разарања, постаје, по мишљењу Ханса Јонаса, мјесто рађања етике разборитости и етике одговорности.

Креативност научника је у вези са религијским ставом: "Теорије нису директно пресликавање стварности свијета, оне су фикције, и само дубока вјера, снажна религиозност може их сматрати употребљивим репрезентима свијета."[489]

"О индивидуалном праву на самоубиство се може говорити, о праву човјечанства на самоубиство не може", поручује Ханс Јонас.

[487] Др Саво Лаушевић. Језик, личност, одговорност, Октоих, Подгорица, 1999, стр. 74.
[488] Исто, стр. 77.
[489] П. Фајерабенд. Наука као умјетност, Издавачке књижнице Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1994, стр. 114.

Јан Паточка сматра да се силе које је наука и техника ослободила могу укротити само моралним начелима.[490]

5. Правна одговорност

Уколико се не изврше обавезе и дужности или прекрши диспозиција, у праву се предвиђа или захтијева одговорност. По свом појмовном одређењу, одговорност је тијесно везана са појмом обавезе. Правна одговорност означава подложност прекршиоца диспозицији санкције.

Сложеност појма одговорности је евидентна у праву: "У проблемској области правне одговорности поставља се као основно питање ко и под којим условима треба да одговара за понашање којим се не остварује правна обавеза. Поступком индивидуализације идеала правде долази се до једноставног одговора: само субјекат обавезе, који у том својству обавезу не изврши (прекршилац обавезе, субјекат деликта, делинквент), може бити одговоран. У овом случају, у једној личности сустижу се субјекат обавезе, субјекат одговорности и "објекат" санкције."[491]

У филозофији синтетичког права Томе Живановића важно мјесто заузима трипартитна подјела основних правних појмова деликтног права – деликт, правна санкција, прекршилац, али савремено кривично законодавство већма предвиђа подстрекавање и помагање као посебна кривична дјела.

Грађанско право предвиђа солидарну одговорност за причињену штету, а треба разликовати радњу непосредног проузроковања штетне посљедице, гдје слиједи санкција.

Одговорност на основу кривице је обавеза да се надокнади штета која је другом проузрокована својом кривицом.

Одговорност по основу правичности односи се и на обавезу умоболног или слабоумног лица, или малољетника неспособног за расуђивање да под одређеним претпоставкама надокнади штету, али пошто су неспособна за расуђивање, оваква лица не могу бити крива па за њих одговарају лица којима су повјерена на чување – родитељи, стараоци (одговорност за другога). Ту се могу наћи и други случајеви одговорности за другога, а одговорност за недостатке чињења јавља се

[490] Ј. Паточка: Европа и постевропско доба, Центар за геополитику, Београд, 1995, стр. 35.
[491] Др Радмила Васић. др Коста Чавошки: Увод у право II, Издавачка кућа Драганић, Београд, 1999, стр. 51.

као јемство, или као обавеза заштите за недостатке чињења код теретних правних послова.

Постоји одговорност за нуклеарне штете и рат, те разне врсте других одговорности у области државне управе, судства, у војним органима, политичким партијама и организацијама итд.

Виност означава психички процес одређеног квалитета субјекта права према својој протвирјечној радњи и њеној посљедици. Умишљај је тежи облик виности, док је нехат лакши и изражава немар, небригу, несмотреност и непажњу у погледу посљедица и за њи се одговара кад је то законом одређено.

"У систему казненог права и са чисто формалне тачке гледишта, према критеријима које је одредио закон, за недопуштена дјела је одговоран субјект именован као субјект прикладан за санкцију"[492], апострофира се у расправи о овом проблему.

Кад се говори о одговорности радника, ријеч је о одговорности радника за оно што је учинио или пропустио да учини у вези са радом. За учињену штету радник одговара дисциплински и материјално.

Кривични закони и модерна наука усвајају субјективно схватање одговорности, док је одговорност по основу правичности, као одговорност без кривице, једна врста индивидуалне објективне одго-ворности.

Mens rea је данас једна специфична врста намјере да се изврши кривично дјело, односно да се изврши оно што представља деликт у кривичном праву.

Материја одговорности у данашње вријеме заснива се на два критеријума, од којих је један објективан – заснован на ризику, а други субјективан заснован на кривици.[493]

У правној теорији одговорност је општи и нужан појам, а помоћу одговорности се остварује и ефикасност и смисао права.

[492] Dictionnaire d' éthique et de philosophie morale: même, page 1306.

[493] Др Слободан Перовић: Правно филозофске расправе, Службени лист СРЈ, Београд, 1995 , стр. 209.

IX. ОДНОС МОРАЛА И ПРАВА ПРЕМА ФИЛОЗОФИЈИ

"Свака је филозофија практична,
чак и она што се испочетка чини
да је најконтемплативнија. "
(Сартр)

1. Морал и филозофија

Нигдје као у Кини филозофија није имала тако особено и узвишено значење, те изузетан статус. Она је током дугог временског периода кинеске историје представљала искрену бригу и тежњу сваке образоване особе. Из оваквог односа произлази констатација да је филозофија у кинеској традицији имала слично мјесто као религија у другим цивилизацијама. Четири књиге су биле Библија кинеског народа, представљале су рафинирану синтезу оног што је највреднije у традиционалној кинеској култури и било незаобилазно штиво на свим степенима образовања и васпитања и припреме за владарске и политичке дужности.

Зато професор Дерк Боде закључује: "Они (Кинези) нису народ за који религиозне идеје и дјелатности чине најважнији и најзаокупљајући дио живота. Духовну базу у кинеској цивилизацији пружа етика (нарочито конфуцијанска), а не религија (или бар не религија званичног организованог типа)".[494]

Свака велика филозофска мисао укључује и етичке проблеме и расправу. Етика је имала посебан значај и висок домет у старој кинеској цивилизацији. Скоро да нема мислиоца у древној Кини који није коментарисао и разрађивао ставове ранијих школа, владара и мислилаца о етичкој проблематици. Суштина схватања кинеске етике је љубав према човјеку и остале хуманистичке вриједности, док се љубав према Богу означава као надморална вриједност.

Филозофија је увијек тежила да буде "учитељица живота", слично историји, и да људи живе по њеним принципима и правилима. Вјера се позива на светост, а филозофија наступа у име разума и слободе.

[494] Фунг Ју Лан: Историја кинеске филозофије, Нолит, Београд, 1977, стр. 14.

Филозофија наступа са позиција истине, али су у њој садржане лична мишљења и ставови па се филозофије међусобно разликују и зависе од индивидуалног става сваког филозофа.

Др Радомир Д. Лукић етици даје велики значај: "Најважнија грана филозофије којом она покушава да обликује људски живот управо је учење о моралу, етика. Ово учење филозофија разрађује управо као практичну филозофију, тј. као упутство за живот, односно као нормативну етику. И откад филозофија постоји, етика је једна од њених најважнијих дисциплина".[495]

У оквиру нормативне етике филозофија не може да дадне никакве велике истине, већ одређене судове вриједности, па ипак не може се порећи и оспорити значај ове етике за морал и људски живот у цјелини. Оваква етика је понудила велики избор различитих система вриједности и идеала којима је човјечанство тежило. Без доприноса етичара морална свијест би била сиромашнија; не би достигла данашњи ниво. Етика је изложила скоро све моралне идеале којима тежи човјек, извршила њихову систематизацију, указала на слабе тачке појединих етичких учења и критички се осврtала на поједине облике морала и моралног понашања у прошлости и данас, те отворила могућности изградње морала у будућности.

Филозофи су много утицали на обликовање и изградњу морала и личним примјером показивали како се треба морално држати и кад је живот у питању (Сократов случај).

Филозофија представља највиши домет духа и из тога црпи снагу, затим из своје систематичности и далекосежности поимања филозофских проблема. Ниједна дисциплина, стога, не може тако дубоко и свестрано говорити о моралу као филозофија. Етика није усамљено острво и не врши проповиједање морала независно од осталих елемената свијета и облика свијести већ из једне цјелине добија своју снагу, моћ и општеважеће карактеристике и дубинско поимање појединих области стварности с моралног аспекта.

Значајан допринос развоју морала дали су филозофи, који га анализирају и критикују указујући на његове особености, недовршености и унутрашње противрјечности.

Постоје и радикална мишљења по којима филозофија уопште не утиче на морал; по оваквим филозофским погледима човјек је ирационално и неморално биће, што је површно, нетачно и представља заблуду да се човјек покорава моралу и прихватајући га као таквог, а не зато што се то тражи од њега и што ће од тога имати корист.[496]

[495] Др Радомир Д. Лукић: Социологија морала, Научна књига, Београд, 1982, стр. 478.
[496] Др Радомир Д. Лукић: Социологија морала, Научна књига, Београд, 1982, стр. 479.

Овакво мишљење о моралности и оспоравање утицаја филозофије на морал је једнострано, неприхватљиво и искључиво, више је то једна песимистичка замагљеност и некритичко разматрање међузависности и условљености многих филозофских и етичких подручја.

С обзиром на ограниченост терминологије у области морала, најбоље би било да се етиком назива нормативна етика, а да се осталим филозофским дисциплинама о моралу одреде посебни називи. С тим у вези могле би да се конституишу: морална онтологија, морална гносеологија, морална антропологија, морална аксиологија, морална логика и евентуално још нека морална дисциплина. Постоји дескриптивно, емпиријско истраживање филозофије морала, историјско или научно, и такво обављају антрополози, историчари, психолози и социолози.

Евидентно је и нормативно размишљање о моралу, какво је Сократ нудио у Платоном дјелу **Критону** или какво нуди онај ко се пита шта је исправно, добро или обавезно.

Највише се упражњава аналитичко, критичко или метаетичко размишљање о моралу. То је врста размишљања за коју бисмо могли претпоставити да би је Сократ досегао да је у оправдању својих нормативних судова био изазван до краја. Оно покушава дати одговор на логичка, епистемолошка или семантичка питања из ове области.

Новији филозофи морала или етике полазе од тога да етика укључује метаетику, али и нормативну етику и размишљање друге врсте, али само када се она бави општим питањима о томе шта је добро и исправно, а не кад покушава ријешити појединачне проблеме као што је то чинио Сократ, углавном, у **Критону**.

У прошлости се етика конституисала око питања како човјек треба да живи, како да се односи према свему што се дешава њему и око њега. То је област практичног знања и термин је у етичком смислу први употријебио Аристотел – подучавање човјека одређеним радњама и васпитање у њему вољних активности, друштвених способности. Таква представа о сврси етике унијела је и извјесно схватање о специфичности морала као животне нужности и практичне науке о понашању.[497]

С емпиријске тачке гледишта, могуће је констатовати само то да кроз друштвену историју никакве обавезујуће, универзалне, општеважеће норме морала нису постојале.

У савременом свијету су представљене најразличитије систематизације морала, које изражавају не само два основна социјално-економска поретка, него и далеко различитије национално-етичке, групно-либералне, класне, професионалне и друге кодексе понашања.

[497] О. Г. Дробницкий. Понятие морали, Наука, Москва, 1974, стр. 14 - 19.

При томе, основно упориште буржоаске науке нису супротности капиталистичког и социјалистичког система, већ радикалне разлике западне и источне цивилизације, а исто тако и чињеница да у земљама "трећег свијета" постоје родовско-племенска удружења која исповиједају и практикују такве кодексе које је чак тешко и упоређивати са одговарајућим принципима морала европског друштва.

У најновијој филозофији морала, као и у етичком размишљању у прошлости, не можемо се увијек срести са социјалним теоријским дефиницијама појма морала. У неким филозофским правцима такав задатак, штавише, сматра се незамисливим, одбија се у принципу. Много чешће се барата објашњењем, осмишљавањем, контекстуалном употребом термина и појма морал којим се оперише без посебне дефиниције. Често се од питања о специфичним карактеристикама моралности прелази на питања како се објашњава њена природа (сврха, функција, улога у људском животу.)

У свијету у којем живимо актуелан је однос између онтологије и етике. Онтологија није само сазнање о бићу и бивству већ одређује и одговарајућу етику. Наиме, етика се гради у вољи за моћ да се постоји и да се дјелује у духу "истине" и "правде" које потичу из бивствовања.

По Е. Левинасу етика данас заузима мјесто онтологије и тако избија на челну позицију међу филозофским дисциплинама.

Моралност у западном свијету има више индивидуалистички или протестантски аспект. Филозофи новог времена нагласили су превише да морал у појединцу подржава или чак од њега захтијева разумност и неку врсту аутономије. Морал друштвених институција живота својим члановима помаже рационално саморавнање или само-одржање па, по ријечима М. Арнолда, морал тражи да будемо ..."самоуправљени пред законом".

"Међутим, независно од Кантовог утемељења апсолутног облика етике (из мишљења апсолутне супротности бића и требања, слободе и нужности), те Хегеловог превладавања етике као етике, она у постхегеловском раздобљу живи на начин преткантовских тематизација, особито међу енглеским утилитаристима (Бентам, Мил), у феноменолошкој етици (Н. Хартман, Шелер итд.), те посебно у позитивистички постављеној тзв. метаетици (у којој се тематизује гносеолошка и логичка природа језика моралних исказа). Филозофија егзистенције има особит однос према етичко-моралним проблемима, дијелом усљед разумијевања метафизичког карактера традиционалне етике, дијелом

усљед властите немогућности да мисли подручје практичне филозофије".[498]

Морал је занимљив за филозофију, посебно за антропологију и онтологију, слично као што врши утицај на вјерске догме.

Питања о човјековој бити и његовој природи нису искључиво етичка, него и антрополошка. Етика се може сачувати у свом облику само ако води рачуна о антрополошком моменту.[499]

Психолошка се ствар не може другачије представљати него тако да се у свијести једне исте личности његова филозофија и морал узајамно допуњују, сијеку и слажу у неко јединство: немогуће је претпоставити да на филозофско схватање свијета и живота код једног филозофа не врше понекад и врло пресудан утицај и његова морална мјерила.

Врло је риједак човјек који би у исти мах био и дубокоуман филозоф, велики умјетник и човјек савршеног морала.

Велика је погрешка при формирању морала и умјетности избјегавати дејство утврђених истина и научних сазнања на то формирање, али је још већа грешка када се мијења карактер, формација па и сама садржина морала и умјетности под утицајем научних а још више филозофских хипотеза.[500]

Тврђење да "од тога какав је ко човјек, овиси какву ко бира филозофију" (Фихте) указује на огромни значај оног утицаја који морал врши на формирање филозофског погледа на свијет и живот. Узајамни утицај који филозофија и морал врше једно на друго битно је свести на одређене границе, али се мора имати у виду самобитност, самосталност и сувереност савјести, потом истовремена обавезност од личности аутономно постављених етичких мјерила и схватања о моралу у друштву са аспекта ширих филозофских димензија.

Изграђујући своју етику, филозоф не може да побјегне од стварности, од морала друштва у којем живи, чак и када се ради о генијалном филозофу или етичару. И кад усваја непотпуно морал свога друштва, етичар га прихвата највећим дијелом.

Још се може констатовати да морал утиче на филозофију избором теме и проблема о којима ће филозофија расправљати.[501]

[498] Др Миленко А. Перовић: Историја филозофије, Филозофски факултет Нови Сад, 1997, стр. 35.
[499] Др Милан Кангра: Етика и слобода, Напријед, Загреб, 1966, стр. 73.
[500] Др Владан Максимовић: Венац живота (Систем моралне филозофије), Знање и слобода, Београд, 1936, стр. 236.
[501] Др Радомир Д. Лукић: Социологија морала, Научна књига, Београд, 1982, стр. 561.

Изградња једне нове марксистичке етике као рефлексије о моралу и новог марксистичког система вриједности, идеала и норми, до јуче се чинила могућим, али је данашња стварност далеко од тога.

Владимир Соловјов полази од тога да је филозофија морала самостална наука и да развој моралне свијести – постепено уносећи у формалну идеју добра примјеренији и унутрашње повезанији садржај – природно прераста у науку о моралу или филозофију морала. [502]

2. Право и филозофија

Ријеч право је истовјетна у свим словенским језицима, а у западноевропским језицима изведена је од латинског израза directum (droit, diritto, derecho, right, Recht) и изражава било физичке (прави пут, права линија, прави угао), било обичајно-моралне представе (правилан, сагласан, исправан итд.). Помињу се у латинском коријену још ријечи: regere (владати), rex (краљ), regnum (краљевство или владавина) и regula (правило), што говори о читавом спектру истих и сличних термина и значења.[503] Латински израз ius значи заповиједати, наређивати, док су грчки изрази themis (основа и база) и dike (правда).

Грчки израз nomos и латински lex значе закон, имају поријекло у људским односима и односе се на оно што филозофи зову обичајношћу.

Филозофија права се подразумијева као дио практичне филозофије, а њена окосница је ум као темељ нове практичне, а послије и правне филозофије.

Хегел у својој филозофији права покушава да помири модерни свијет са антиком, затим важну улогу даје слободној супстанци права, а сила и принуда за њега означавају нешто што је наметнуто и трпи се као неправда.[504]

Хегел је у својим списима значајно мјесто посветио слободи и условима за исту: "За то да човек постане слободан потребан је, према томе, слободан свет".[505]

[502] Др Владимир Соловјов: Филозофија морала, ЦиД, Подгорица, Цетиње, 1994, стр. 5368.
[503] Др Љубомир Тадић: Филозофија права, Напријед, Загреб, 1983, стр. 14.
[504] Исто, стр. 18.
[505] Хегел: Правни и политички списи, Београд, 1981, стр. 233.

Најприје се поставља проблем спознавања природног закона. У оквиру модерне школе природног права, епистемолошке позиције о способностима човјека да спозна природне феномене се повећавају.

Теорија права је тијесно повезана са општим филозофским ставом. На основу појединих филозофских теорија, могла би се створити одговарајућа филозофија права. Постоје основе да се на бази Хусерлове и Хајдегерове филозофије изграде нове филозофије права, јер за то постоје предуслови, појмовни и други фактори. Многе филозофије права често обухватају и оно што се тако не назива па долази у питање унутрашња структура те филозофије и још неки битни елементи. У појму права често се налазе норме, чињенице, односи и људско понашање.

"Оно само показује како је утицај (општих) филозофија на одговарајуће филозофије права настале на њима евидентан. Тај утицај је веома плодан кад се од филозофије узме чинилац који у другима није уопште запажен. Али то није случај с овом конкретном примјеном Хусерлове филозофије у одређивању суштине права, јер су и норме и људске радње познате и иначе. Оно конкретније што је на основу те филозофије урађено, има филозофску вредност, али не и ужу правну."[506]

Укратко, ослобођење програмске димензије дискурса од стране филозофије говора фаворизује повратак сили у домену политике и морала, ничеовским теоријама о вољи и фаворизује очување скептичне традиције која не престаје да жигоше наивност напора који су предузети због илузорне практичне универзалне рационалности.[507]

Код неких правних теоретичара изражена је жеља да се преузме већина знања из филозофије језика и тиме се проповиједа "повратак" природном праву.

Најприје се поставља проблем спознаје природног закона. У оквиру модерне школе природног права, епистемолошке позиције о способностима човјека да схвати детаљне наредбе које даје његова властита природа варирају осјетно, од Хобсовог скептицизма до физиократског 'евидентизма'.[508]

Долази до изражаја сумња у исправност закона и неповјерење у државу и избјегавање њеног законодавства, што карактерише повратак савремене правне мисли филозофским темељима и етичком пројекту модерног хуманизма.

[506] Др Радомир Д. Лукић: Социологија морала, Научна књига, Београд, 1982, , стр. 320.
[507] Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale: même, page 442
[508] Same, page 444.

Постоје одређене законитости у развитку правнофилозофских идеја и резултат су 'друштвеног бића' и 'друштвене свијести'. Велики је утицај идеологије и опште филозофије на правну науку, а све то се одразило и на филозофију права.

Правнофилозофске идеје су настале путем борбе, негирања оних пређашњих и тако је, у одређеној синтези, долазило до помирења ранијих и нових филозофских ставова, старих и нових теорија.

Упркос развитку правнофилозофских идеја и изукрштаности погледа, смјерова и школа, остале су вјечно актуелне теме у правно-филозофској области.

Све теме из правнофилозофског подручја у једном рудиментираном облику имали смо у античко доба, нарочито у грчкој и римској традицији.

Није било великог филозофа у историји људске мисли, а да у својим дјелима није на достојан начин обрадио бит државе и права.[509]

Филозофија права уз помоћ опште филозофије треба да каже човјечанству истину о праву, његову суштину и да у данашњем свијету оптерећеном сукобима и противрјечностима буде у могућности да нађе излаз из нагомиланих тешкоћа и противрјечности.

Читајући бројну литературу из области филозофије, религије, науке и умјетности, а тиме и са подручја филозофије морала и права, од источњачких мудраца, хеленских и римских филозофа и правника до савремених токова у човјечанству, настојањем да се досегне мудрост незборења, затим путујући по свијету и слушајући бесједе умних људи, намећу се мисли: *"Imperare sibi, maximum imperium est!"* (Владавина над собом – највећа је владавина!), потом о понашању у духу златног правила: *"Hoc facias homini, quod cupis esse tibi"* (Чини човјеку оно што желиш теби да буде.), јер смртницима треба да је јасна опомена: "Vita somnium breve" (Живот је (као) кратак сан.) и напокон се може закључити: *"Nil novi sub sole"* (Ничег новог нема под сунцем.)

[509] Др Берислав Перић: Неке основе моје филозофије права, О филозофији права, САНУ, Београд, 1978, стр. 552-562.

X. ФИЛОЗОФСКИ ТЕМЕЉИ И ОДНОС МОРАЛА И ПРАВА

"Филозофија је човјек сам који постаје проблемом самом себи и тражи разлоге и основе свога битка. "

(N. Abbagnano)

Обичаји су најстарија форма регулисања друштвених односа у дуготрајној историји људског развоја. У најранијим фазама развитка друштва стихијски се формирају многа правила понашања којима се подвргавају најразноврсније људске радње у родовима, племенима, разним другим групама и скупинама људи. Сасвим случајно, игром околности и стихијним процесима, формирају се правила о понашању људи и о томе да ли нешто ваља или не ваља за дотичну заједницу, групу или скупину људи. Код примитивних племенских заједница и осталих скупина, обичаји су на један строг и одређен начин регулисали цјелокупно њихово понашање.

Из обичаја су се касније издиференцирала различита правила понашања, правила која називамо моралом, правом, религијом и сл. Човјек се, дакле, ослободио крутих стега обичаја и сам почео да суди о сопственим и туђим поступцима. Тако се у продужетку обичаја формирала човјекова морална свијест. Морална свијест је, прије свега, друштвена свијест, као што су религија, умјетност, филозофија итд.

Морал има заједничку црту с обичајем и често се мијеша с њим, а то је дуготрајност. Међутим, морал не мора бити дуготрајан, а обичај то мора. Обичај је слабија норма од морала, али ако је противан моралу, може да ослаби његово дејство или да га сасвим потисне. [510]

Представници религије доказују да је морал потекао из религије и да је религија кроз историју била заштитник морала. Може се поставити питање да ли је религија одувијек била заштитник морала и да ли су од свог постанка људи били религиозни. Вјеровање је свијест и представа о трансцедентном Богу као извору свега видљивог и невидљивог, али и на степену анимизма постојали су неки обичајни регулатори живота. Морални феномен у свом развитку није нужно везан за религију, настао је из животне и друштвене потребе и постојао је прије

[510] Др Радомир Д. Лукић: Социологија морала, Научна књига, Београд, 1982, стр. 137.

религије као вјере у богове, у чему се слажу бројни теоретичари, филозофи и писци (Јодл, Вунт, Вестермарк, Бело и други). Може се закључити да религија и богови нису одувијек имали моралну функцију нити је настанак моралних представа био везан за богове као заштитнике морала, јер је то ствар релативно каснијег човјековог развитка. Религија као духовна активност доприносила је хуманизовању човјека.

Религија и морал су два највиша система људских идеала и најстрожих дужности који се човјеку намећу надљудском снагом којој се он није могао одупријети. **Десет божјих заповијести** Мојсијевих представљају морални законик вјерског карактера. Достојевски, ријечима Ивана Карамазова, увјерава да без Бога нема морала, јер "ако Бог не постоји, све је допуштено". Морал се овдје везује за вјеру и у њој налази ослонац. У свакој религији се покушава створити сопствени морал, који се сматра изразом божје воље и намеће се као апсолутно обавезан. Морал појединих вјероисповијести произлази из њихових основних поставки (Вебер). Религија и морал узајамно утичу једно на друго а интензитет тога утицаја зависи од типа друштва, односа у њему, класне структуре друштва, развоја облика свијести и низа других односа и околности. У даљем развоју друштва морал се све више ослобађао религиозних утицаја, изузев религиозних норми које се поклапају са моралним па се све израженије формирао на рационалној и реалној основи, уважавајући друштвене околности и специфичности дотичне друштвене заједнице.

У првобитној заједници постоје јединствена морална схватања и на том степену развоја морал се још увијек није диференцирао од обичаја, религије и осталих облика друштвене свијести. На бази друштвено-економског осамостаљивања појединац постаје независнији у својим схватањима, па и у моралним. Приватна својина и кориш-ћење заробљеника за робовски рад доводе до неједнакости, не само између слободних чланова заједнице и робова, већ и између робовласника и осталих слободних у друштву који немају робове. Тако се до тада јединствено друштво дијели на класе и слојеве. Од тада па све до данас траје класни период људске историје. [511] Класно друштво је подвојено и поцијепано и свака класа, сталеж, друштвена групација сагледава цјелину друштвених потреба и интереса са своје посебне класне позиције, јер једне општељудске позиције нема и не може бити. И морална свијест полази од сазнања и осјећања друштвених интереса као својих личних, онда човјек као припадник одређене друштвене класе нужно сазнаје и сагледава општедруштвени интерес са свог аспекта, под специфичним и његовој класи доступним углом посматрања. Сматра се, посебно по учењу класика марксизма, да је класно друштво пролазни период људске историје. Фридрих Енгелс је

[511] Др Светозар Стојановић: Шта су то морал и етика, Рад, Београд, 1962, стр. 25.

у **Анти-Дирингу** пошао од става да моралне норме и судови добијају неизбјежно не само индивидуалну него и класну модификацију. Друштво се, дакле, до данас кретало у класним супротностима и морал је увијек био класни па је оправдавао интересе владајуће класе. Класици марксизма истичу да су социјалистички покрети у свијету само предуслов за прелаз у комунистичко, односно бескласно друштво. Одумирањем класа друштво би требало да постане хомогено и јединствено, при чему би се укинули сви облици експлоатације и на тој основи изградио општечовјечански, бескласни, комунистички морал. Тиме би се остварили циљеви и жеље обесправљених и потчињених класа у друштву, да ће личност моћи да развија своје стваралачке моћи и способности, "друштво у коме ће слободни развитак сваког појединца бити услов слободног развитка за све" (Маркс.) Радничка класа би била једина снага позвана да изграђује социјалистички морал, који би био зачетник будућег општечовјечанског морала. Судећи по оном шта се десило са социјалистичким покретом у свијету, биће то дугорочан и тешко остварљив циљ.

Социјализам је у источноевропским земљама доживио свој сумрак и крах од кога ће се тешко опоравити у новонасталим економским и политичким условима у свијету. Морал је нераздвојно везан за људско друштво и он се усавршава и развија у току историјског развоја човјечанства па се може говорити о позитивном моралном језгру и прогресивној линији моралног развитка, без обзира на осцилације у развоју и неке негативне трендове кретања који су изражени у данашњем свијету. Не може се порицати морална еволуција и напредак у области људских права, слобода и демократије иако је евидентно да у међународним односима владају право јачег, формална права и слободе, манипулација путем медија, изазивање криза и управљање истим и сл. У таквим условима морал и право су у сјенци политике, подређени интересима великих сила и блокова.

Према карактеристикама, особеностима, околностима и покушају да се суштински освијетли феномен морала могу се разликовати, иако крајње лично, надемпиријски и емпиријски појам морала. Надемпиријски приступ моралу подразумијева кретање од питања која задиру у извор, основе моралног става, моралног осјећања и моралног добра и сличне преокупације. Значи, нужно је да се појам морала тражи изван самог морала, односно тај појам се изводи из неког вишег појма све до највишег врховног, универзалног, који се више не да доказивати и може се само претпостављати.[512]

[512] Др Драган Бабић: Право и морал, (Систематско испитивање односа и веза између права и морала), докторски рад, Правни факултет, Београд, 1984, стр. 128.

Емпиријски или искуствени појам морала разматра се на тај начин што се морал узима као искуствена чињеница. Надемпиријски појам морала је чисто формалан; он за свој темељ има неке априорне принципе који се за човјека као морално биће показују као дужности или императив, или се могу појавити као правац у етици које иде за изналажењем основног, врховног добра, који се за морал појављује као циљ коме треба тежити. Овакав појам морала је, за разлику од формалног, садржински – он полази од садржинског одређивања извјесне вриједности која представља врховно морално добро. Ова дихотомија морала је вјечна тема његовог историјског истраживања.

Искуствени појам морала свој темељ налази у уму и искуству и у моралу се не открива ништа што је вјечно и непромјењиво. Овакво становиште о искуственом појму морала је било одувијек нападано и оспоравано.

У расправи о надемпиријском поимању морала и његових основа Драган Бабић износи: "Надемпиријски појам морала тако је увијек лежао на самом изворишту метафизичких спекулација. Метафизика је надемпиристичким теоријама природни основ моралне филозофије. Основано се може примијетити да не постоји ни један значајнији моралн филозоф који се није бавио метафизиком. Веза метафизике и морала је многострана; сваки истинити опис природе моралног феномена мора укључивати извјесне метафизичке постулате и претпоставке, односно свака морална филозофија укључује извјесне метафизичке посљедице или барата неким појмом чије тумачење спада у домен метафизике.[513]

По Конфуцију, не постоји никакво мјесто у вишим сферама, у далеким небесима, нити доле, у дубоким водама, гдје није заступљен морални закон,[514] јер је он темељ за све.

Основне поставке свих индијских етичких учења садржане су у детерминизму, милости, слободи воље, упркос дјеловању закона карме, неким формама аскетског морала, поштовању правила понашања, засјењености човјека незнањем и жељи да се укаже на свјетлосни пут истине и побиједе тјелесне, вербалне и менталне мане.[515]

Орфичари су познавали мистеријска учења и у свом реформаторском раду борили су се против хомеризма, за вишу, чистију и човјека достојнију етику, која је своје основно полазиште црпила из човјековог достојанства, из идеје чистоте.[516]

[513] Др Драган Бабић. Право и морал, (Систематско испитивање односа и веза између права и морала), докторски рад, Правни факултет, Београд, 1984, стр. 130.

[514] Конфуције: (Велико учење), БИГЗ, Београд, 1984, стр. 14-17, стр. 43

[515] Ђузепе Тучи. Историја индијске филозофије, Нолит, Београд, 1982, стр. 373-392.

[516] Др Милош Н. Ђурић: Историја хеленске етике, БИГЗ , Београд, 1976, стр. 34.

Иако су мистеријски култови, орфичко просвјећивање, реформаторске тежње питагорејаца, насупрот од државе признатим религиозним обредима, представљали само једну подземну струју, они су одступили пред одређеним рационалистичким и просвјетитељским тежњама филозофа тога времена који су повезивали филозофију и природне науке.[517]

У раздобљу од једног вијека хеленски мислиоци су пронашли све темељне одлике и могућности за научно објашњење свијета и живота. Спекулација се није задовољила традиционалним облицима теолошке слике свијета; пење се на свијетле висове слободне филозофске мисли, и ту лежи "пресудна обртна тачка хеленске историје" (E. Meyer).[518]

Први покушаји уопштавања моралних процеса су видљиви код Анаксимандра, Хераклита, питагорејаца. Они су продужетак етичких размишљања у склопу херојског и дидактичког епа Хомера и Хесиода и практичне мудрости седам мудраца. Овдје су изражена предетичка размишљања која се односе на потчињавање индивидуалног општем, страсти – разуму, живих индивидуа – апстрактним нормама, те жртвовање за отаџбину, породицу, племе или неки други блиски колективитет. Слава, част, јунаштво и добро понашање су на великој цијени. За Анаксимандра је праведност сагласна са апејроном, јер је он почело бића, из чега бића настају и пропадају по нужности, а порочност ствари је подложна казни. Мисао о једнакој одмазди игра важну улогу у различитим интерпретацијама етичког смисла Анаксимандровог расуђивања. Хераклит у многим фрагментима етичког садржаја заступа мишљење да се свијет одликује унутрашњим јединством и да је разборито мислити највећа врлина, а мудрост је радити по природи. По њему, логос управља свим и он је заједнички свему, затим филозофске и физикалне истине код њега имају посебан морални смисао.

Софисти су први скренули правац теоријскоспознајног интереса са природе на човјека, сматрали га мјером свих ствари и поставили класичне проблеме етике: јесу ли добро и зло самосталне, индивидуалне бити, или су иманентни људској дјелатности? Они не признају апсолутно добро, а за традицију која се признаје унутар општих

[517] Ф. Јодл: Историја етика, В. Маслеше, Сарајево, 1963, стр. 6.

[518] Добар преглед разних гледишта о темељима или основама морала налази се у сљедећим дјелима: A. Edel : Method in ethical theory, London, 1963, R. M. Hare:The Langunge of Morals, Oxfored, 1952 Hubert O.: L`école sociologique et les orgines de la morale, Paris, 1923; J. P. Satre: L`être et le néant, 44 edit, Paris, 1955; Поповић А.: Религија и морал, Београд, 1933; Поповић А.: Морални закон, I: Природни морални закон, Београд, 1938; В. Рибар: Морал као форма друштвене свести и совјетски прагматизам, Београд, 1953. Рус Војан: Етика и социјализам, Глобус, Загреб, 1987; Миленко А. Перовић: Етика, Ined CO Grafomedia, Нови Сад, 2001. , J. D. Mabbot: Увод у етику, Београд, 1981.

обичаја и норми кажу да не носи сама по себи никакву разумност. Сократов поглед на извор морала је интелектуалистички и рационалистички, за њега су врлине посљедица и израз правог знања и разумијевања. Човјек треба у свом понашању да слуша унутрашњи глас свијести, јер морал почива на утврђеним правилима и законима. Софисти су прокрчили пут научним темељима етике и у том смислу се може навести: "Тиме што је свугде и свему давао вредност чистим рационалним мерилима и сматрао да њима може утврдити извесну вероватност или извесну нормалност, које не остају завршене, затворене, апсолутне, него важе све дотле док се не нађе нешто вјероватније или нормалније, које, дакле, непрестано напредују – од мање вероватног до вероватнијег, од мање нормалног до нормалнијег, и што је на тај начин целокупну област људског живота учинио предметом методичко-рационалног испитивања – Протагора је поставио основу за научну етику".[519]

Платоново етичко учење се може сврстати у два дијела: учење о највишем добру и вриједности живота и етичко-политичко учење. Идеје су код Платона бит и суштина свијета и идеали свега, а највиша од свих је идеја добра. Основни циљ живота је постизање хармоније душе.

Аристотел уводи и сам појам етике и даје најдубље свјесно и систематизовано разумијевање етике као учења, науке о врлинама, о честитој личности. Моралност учи како се односи према стварима и то је област вриједности, а њено специфично обиљежје је разликовање добра и зла. Платонов идеализам је основ његове филозофије и он је онтолошки, етички, логички.

Аристотел одређује највише добро као блаженство, срећу, еудајмонију. Врлине су, по њему, свјесно опредјељење или нису без свјесног избора, а средина је мјера између крајности, чији је коријен у природи ствари. У хеленистичком периоду јавља се етичка реакција на апстракцију, у спољном свијету личност није могла да нађе задовољење и окреће се унутрашњости. Било је изражено тражење блаженства, мира, склада и слободе. Човјек тражи нит која га повезује с космосом. Темељи Аристотеловог етичког учења засновани су на реализму, рационализму, иманентизму и енергизму. Појам етике је оснажен и доведен до логичког довршења.

Епикур је у основе своје етике ставио префињени хедонистички принцип: тихо уживање човјека појединца. Нарочито је цијенио духовно уживање, независност и непомућеност духа, ослобођење од побуде и страсти. Стоици су највиши циљ моралног дјелања видјели у

[519] Др Милош Н. Ђурић: Историја хеленске етике, БИГЗ, Београд, 1976, стр. 227.

дужности покоравања природном закону, па за њих разуман живот значи поступање у складу с природом.

"Многим својим странама хришћански морал и хришћанска етика изгледају корак уназад у односу на грчку етику. Општа карактеристика грчке етике јесте индивидуалистички хуманизам, вера у човека, оптимистички став према животу, а главна карактеристика хришћанске етике јесте неверица у вредност овоземаљског живота, неверица у човека, отуђивање од човека свих моралних атрибута и њихово преношење на Бога."[520]

За Лока је природни поредак установио Бог и он представља темељ на којем ће човјек посматрањем и искуством установити јавни поредак, правне, политичке и моралне институције.

За Канта је начело практичног дјеловања чиста добра воља која није мотивисана никаквим циљем и сврхом, већ је аутономна и слободна. Тај закон аутономне воље је изражен у категоричном императиву. Морални закон је својствен сваком хуманом бићу и његово поштовање даје човјеку достојанство личности. Кантова етика чисте дужности је строга и одбацује све друге мотиве и циљеве дјеловања, као што су нагони, наклоност, задовољство, интерес, срећа итд. Да би човјек морално живио, мора се претпоставити његова слобода. Кант даље, доказује да то важи за бесмртност душе и егзистенцију Бога.

Фихте сматра свијест "свијешћу наше више природе и апсолутне слободе", односно законом који нас изводи из наше коначности, али и Хегел када умјесто личности узима апсолутни дух схваћен божански за темељ морала, а морално становиште правом субјективношћу воље."[521]

Хегел истиче обичајност, крунисану умношћу државе која изражава обичајносни свијет, иако је моралност присутна у свјетовном реалитету.

У савременој филозофији у току XVIII и XIX вијека долази до развоја великог броја праваца (позитивизам, марксизам, прагматизам, ирационализам, феноменологија, аналитичка филозофија, херменеутика, филозофија егзистенције...) у којима је на различите начине присутна етичка проблематика. Савремена филозофија је по својој оријентацији, главним токовима и резултатима антрополошкохуманистичка. Живот нас сваког часа ставља пред избор па нас то обавезује на принципијелно сазнање и на досљедну праксу: "Дакако, ни то није

[520] Др Миладин Животић: Основна учења о највишем добру и циљу живота у историји етике, Рад, Београд, 1962, стр. 32.

[521] Др Р. Муминовић: Етхос и људско бивствовање, В. Маслеша, Сарајево, 1989, стр. 303-304.

лишено неслагања: између позитивиста који инсистирају на чињеницама у објашњавању нашег понашања, нормативиста са њиховим захтјевима на нормама, аксиолога са вриједностима, волунтариста са истицањем воље, метаетичара са својим различитим акцентима и др. Премда се не смије сводити на емпирију јер би тако постала прошлост, етика мора уз неизбјежно антиципирање и неопходни априоризам, ослоњен на универзалне принципе моралне норме остварити максимум хуманистичке праксе: служити афирмацији хуманума."[522] Противрјечности присутне у савременом свијету условља-вају садржаје, проблеме и правце савремене етике у којима је епицентар смисао људског живота.

Појам темеља неке појаве често се употребљава, али је његово одређење доста дискутабилно и прилично нејасно. Обично се под основама или темељима нечега подразумијева крајњи, односно почетни или најважнији узрок или језгро који доминирају у односу на друге мање важне чиниоце и одређује суштину неког проблема, бит појаве и главне елементе неке појаве или проблема који се разматра. Под темељима морала подразумијевамо његове главне чиниоце или чиниоце који га изазивају и одређују саму његову суштину и битност, тј. његова најзначајнија и одређујућа обиљежја. Исходиште и база морала одређују његову суштинску природу, обиљежја и карактеристике.

Може се поставити питање: Да ли су и како могући филозофски темељи етике? То је тежак подухват који захтијева да се суштински одреди појам морала, што је веома тешко учинити па се може говорити о релативно приближном теоријски-појмовном и практичном одређењу морала. Друго питање гласи: Да ли је појам темеља морала увијек један и исти? Овдје се не мисли да то мора бити један чинилац или појава. Може се разматрати да ли један морал има више основа и како се они испољавају. Претпостављало се да у свим друштвима и свим временима морал има исте основе. Чињеница је, међутим, да ни морал једног друштва није јединствен (разликује се максимални и минимални морал, друштвени и лични, владајући и потлачени и слично.)

Пошто су сви ови морали подврсте исте основне појаве, логично је да би требало да имају исти темељ, али с обзиром на одређене специфичности, може се тврдити да могу имати и различите основе. Наводе се обично три различита мишљења о темељу морала: метафизички темељ морала – ту се морал схвата као надискуствена чињеница, емпиријски темељ морала – по том схватању морал је искуствена чињеница и то било као човјек (антрополошки основ) или као друштво (друштвени основ).[523] Иначе, наводе се инстинкт, емоције и

[522] Исто, стр. 309

[523] Др Радомир Д. Лукић. Социологија морала, Научна књига, Београд, 1982, стр. 290-291.

осјећања, интуиција, разум, моралност и друштвеност као основа морала, гдје је човјек у центру моралности. Све антрополошке теорије о темељима морала полазе од двију различитих тврдњи: човјеку је морал или непосредно урођен, или му је урођена способност за стварање морала. Неки теоретичари наводе и општи дио морала заједнички за сва друштва – јединствену природу човјека, али се одатле не може извући закључак о универзалности морала. У надискуствени карактер морала спадају гледишта која имају вјерскотеолошки карактер и сматрају да је темељ морала у Богу, а друго становиште не полази од вјерско теолошког одређења и темељ морала не тражи у божанству, али је ипак изнад човјека и његовог искуственог, овоземаљског свијета. Најпознатије је објективноидеалистичко гледиште, по којем је темељ морала свијет објективно постојећих идеалних вриједности којима човјек тежи, постепено их откривајући и остварујући морал према њима.

Овдје спадају Шелерова и Хартманова теорија. Владан Максимовић разликује извор морала у искуственом свијету (психолошки), док је праизвор метафизички, трансцедентални и за религиозне мислиоце у Богу. Морају се знати разлике између науке и филозофије да се не би пало у сцијентизам па се дају сљедеће карактеристике филозофије: "Филозофија пак превазилази искуство говорећи било о самом искуству као таквом (не о појединим искуствима конкретно) или о неискуству, одн. надискуству. Њене истине (или искази) нису искуствене, те не могу бити ни повезане, одн. оповргнуте искуством. Иако и оне на одређени начин, који би се могао обележити као искуственонегативан (јер полазећи од искуства говори о ономе што није искуство и што принципијелно то не може бити), полазе од искуства, оне говоре о ономе што се не може искусити, чак и онда кад говоре о самом искуству. Јер и кад о овоме говоре, оне се стављају ван њега – не говоре о ономе што се искуством искушава, него о нечем ван њега. "[524] Ничим се не може доказати да један филозофски исказ говори истину, док то други не чини. Уколико прихватимо филозофско становиште, може се подједнако тврдити да су истинити и исказ који каже да је наука истинита као и онај који тврди да она то није. Основни проблем нормативне етике, поред којег филозоф не може да прође, јесте проблем утемељења етике. Филозофска етика је у суштини покушај да се утврди или сазна да ли постоји нешто што је обавеза или је то само, као што је тврдио Ниче, чиста илузија, јер оно што је у филозофској етици специфично лежи управо у проблему утемељења. Онај који треба да је путем етичких норми обавезан и чија слобода дјеловања треба да се ограничи одређеним разлозима, има право да пита о утемељењу ограничења. У постконвенцијалној етици норме морају да се признају и сматрају исправним уколико су утемељене. У заоштреној

[524] Др Радомир Д. Лукић: Социологија морала, Научна књига, Београд, 1982, стр. 292.

тези Волфганг Кулман тврди да се у нормативној етици не ради напросто о утемељењу, него мора да се ради о крајњем филозофском утемељењу.[525] Из свега проистиче: нормативна етика мора да буде у посљедњем смислу утемељена. Проблеми који се јављају при посљедњем утемељењу норми у филозофској етици – која је, у извјесном смислу, филозофско-нормативна етика – јесте покушај "све или ништа", а онда се ту суочавамо са двије тешкоће: са проблемима регреса у утемељењу и појавом натуралистичке грешке. Проблем филозофског утемељења норми може да се ријеши само трансцендентално филозофско рефлексивним откровењем онога што смо, као и они који аргументују, увијек претпоставили и признали као важеће. Ми као филозофи можемо да настављамо оно што свако и прије филозофије познаје и да расвјетљавамо оно што је код сваког присутно.

Кант је један од највећих ауторитета филозофске етике и био је увјерен да уму припада надлежност за посљедње циљеве, да постоји интерес ума за слободом и правдом, а тиме и веза између ума и етике, уколико етика жели да се покаже обавезујућом. Постоје покушаји да се изнесе алтернатива Кантовој идеји и тиме рехабилитује идеја практичног ума, тј. ума који је толико богат да укључује и надлежност за циљеве, и ту се ради о поставци етике комуникације, односно дискурса која се у битном смислу враћа на Апела и Хабермаса. Ту се полази од увјерења да сцијентизам може бити пробијен, што ће показати да у фундаментима вриједносно слободних наука, на неки начин, иза леђа сцијентизма стоје ставови етике као науке који се могу генерализовати до опште етике. За Хајдегера је од огромног значаја садржајна одредба "основне структуре" тубића, које увијек бивствује у свијету, и његова везаност за практичну дјелатност. Произлази да је егзистенција човјекова егзистирање изван себе и она представља трансценденцију.[526] И Сартр основу човјека или егзистенције схвата у разликовању два модуса бића: бића по себи и бића за - себе, а недостатак је форма оног другог принципа који је бићу супротан, принципа небића, ничега. Током даљих разрада ових ставова, он је признао онтолошки примат бића по себи и истакао несамосталност свијести.

Лудвиг Витгенштајн показује да је ум везан за комуникацију, унутар заједнице комуникације. Као они који озбиљно аргументују, ми увијек у реалној комуникативној заједници претпостављамо идеалну, и као они који се озбиљно интересују за ефективну аргументацију, за истину и исправна рјешења проблема – хоћемо реализацију идеалне комуникативне заједнице у реалној, односно обавезни смо да радимо на њеној реализацији. У заједници аргументације, тј. комуникације, евидентна су правила за ко-операцију у дискурсу, која су непосредно

[525] Упореди: Kuhlman W. . Moralität und Sittlichkeit, Frankfurt, 1986.

[526] Др Вуко Павићевић: Основи етике, Култура, Београд, 1967, стр. 355.

везана са претпоставком идеалне заједнице комуникације у реалној. Та правила се тичу права учешћа и права обавеза сваког унутар дискурса.

По Хабермасу, за слијеђење правила не дјелује "никаква принуда изузев принуде бољег аргумента". Ова правила су правила друштвеног поретка за дискурс, која брину за строго реципрочно признавање свих учесника дискурса као равноправних партнера у дискусији способних за истину, урачунљивих и спремних и за трпљење. Сцијентизам се показао немоћним кад су у питању аргументи унутар етике који могу да захвате нормативне елементе који припадају условима могућности аргументације. Трансцедентална прагматика, с једне стране, тврди да је ум рационално везан за комуникацију и ко-операцију и да ум утолико има унутрашњи однос према социјалном. На другој страни је тврдња да се – уз помоћ реконструкције претпоставки аргументације која је осигурана аргументима посљедњег утемељења – да су уму својствена правила за социјалну димензију, па се може закључити да уму на тај начин припадају и извјесне темељне етичке норме које се дају открити у медитацији и сумњи. Етика која се ослања на размјере ових разматрања је двостепена. Први степен обухвата рефлексивно филозофско посљедње утемељење обје норме, док се други степен састоји од практичких дискурса за чије побољшање норме позивају. Др Мирослав Миловић у расправи о проблему филозофског, филозофских темеља етике, запажа да филозофија код Аристотела, по свој прилици, долази прекасно, тек онда када је "природа" одредила поредак теоријског и практичног. Тиме Аристотелово бављење практичним више личи на научно него на филозофско.

Наука, за разлику од филозофије, претпоставља поредак испитивања и креће од тога да су субјекат и објекат одређени. Модерна субјективност је конститутивна и њен првобитни лик се артикулише у социјално-историјском концепту модерне и то као грађанска субјективност. У савременом друштву има мишљења да етика није релевантна за социјалну интеграцију модерног доба и да она треба да буде у окриљу приватности субјекта, што даље поставља питање о потреби повратка Аристотелу да би се обновила веза етике и политике. Истраживања у савременом друштву упућују нас субјекту и легитимацијским основама заједнице која одређује његове слободе. Све је то присутно у Кантовој филозофији и тек одређењем практичног филозофија је постала поуздан водич у истраживању. Овакав приступ омогућује реконструкцију практичног. Тиме се нешто разлаже и на поузданији начин саставља и спаја. Питање етике подразумијева рационалност њеног одређења. Сама реконструкција практичног означава питање о рационалним темељима етике, а алтернатива овом одређењу могла би да буде само ирационализам, произвољност и слична стања. У самом субјекту немамо поузданих основа етике, односно норми уопште и одређења односа са другим. Испитивање рационалности упућује на

интерсубјективност. И питање одређења рационалности и нормативног постају предмет филозофије дискурса. Др Миловић закључује: "Дискурс нема никакве тоталитарне претензије, како то сматра постмодерна. У теорији дискурса се ради само о 'минималним' претпоставкама које се могу избећи уколико уопште хоћемо смисаоно да говоримо и делујемо. Говор, међутим, никог не обавезује. Зато је, чини се, искорак ка теорији политике и права, тј. ка теорији друштва, неопходан.

Морални увид најчешће нема непосредну примену на деловање, али може да има посредни утицај, и то преко свог претходног утицаја на институције политике и права. Без одређених услова институционализације дискурса ни најбоља филозофија нам не може помоћи. Од дискурса не можемо да побјегнемо, али нас ипак Хегелов мудри увид упућује на неопходност "умних институција"."[527] Идеја "умног" значи утемељеност и упућује на могућност заједничког исходишта одређења морала и права. Такође и Кантов категорички императив је заједнички темељ за морал и право. По Хегеловом схватању право и морал су само посебни ликови за реализацију умног. Др Миловић упозорава да интерсубјективност у основи рационалности истовремено испитује и могућност етике. У теорији дискурса неопходно је да се артикулише идеја дијалога, гдје је саговорник радикални скептик. Интерсубјективност је претпоставка сваке мисаоне сумње. Сами филозофи не могу дати универзалне и обавезне инструкције о смислу живота. И етика дискурса, полазећи од тог смисла, апстрахује од мотива моралних чинилаца, дате ситуације и постојећих институција.

Рационалним темељима морала не треба придавати егзистенцијални смисао, јер је то претенциозан захтјев. Уколико кренемо од когнитивистичке етике која је само теорија морала, а не морал, онда се проблематика усложњава са изгледом на мање домете. Хабермас је рјешење тражио између ова два става, без претензије на крајње утемељење. Дискурс је довољан да сам себе регулише и за критичку реконструкцију фактичких претпоставки аргументације. Етика у свом развоју поставља питање сад и овдје, али нас својим рефлексивним увидом везује за идеалну заједницу комуникације, наглашава др Миловић. Етика није више ни у праксису ни у поиесусу, већ у ширем одређењу људског. Ћутање у смислу одређења етичког није потребно. Још тога може да се каже упућивањем на изворност дијалошког откровења њене смислености.

Културне оријентације друштва означавају прелаз од модерног индустријског друштва у постмодерно културно друштво па је евидентан значај етике и културе:

[527] Др Мирослав Миловић: Етика и дискурс, ФДС, Београд, 1992, стр. 181.

"Ethik und Kultur als Lebensordnung und Daseinsordnung einer Gesellschaft zeingen, dass das Einigende der Gesellschaft weder nur in der Rationalität oder dem Nutzen der Individuen bestehen nach unabhängig von deren Selbstinteresse als Staatsräson oder Gemeinwohl bestimmt werden kann."[528]

Полазећи од консултоване литературе, свјестан свих замки и искушења, дилема и отворених питања, противрјечних тврдњи, филозофске недореченост и ризика, покушаћу да изнесем питање утемељења или основа и нека битна одређења филозофских темеља морала и права, без претензије на цјеловитост.

Питања о почетку, основама или утемељењу и њихово појмовно одређење постоје током читаве историје филозофије и она су заокупљала пажњу многих филозофа и осталих мислилаца. Што се тиче почетка, може се кренути од неког тематског подручја или домена, од радикалних полазишта, затим, у смислу одређивања услова и критеријума сазнања, од властите дјелатности и њене специфичности. Почетак у филозофији може се посматрати као онтолошки, сазнајни, егзистенцијални и методолошки проблем. Било да се ради о логичком или историјском смислу, питање почетка је претходило свим осталим и сваки филозоф је настојао да сазна од чега полази сазнање.

Темељи или основе су оно на чему нешто почива, од чега нешто зависи и од велике су важности за филозофију и њене дисциплине, те науку и научне области. Теолошки мислиоци почетак везују за божанство, а филозофија креће од утемељујућих претпоставки и услова њиховог важења. Уколико филозофија у тумачењу почетка полази од субјеката, онда се почек везује за искуство или за идеју (идеализам). Везивање почетка за објект подразумијева начело које је изван субјекта. Неки филозофи полазе истодобно и од субјекта и објекта које заједно третирају.

О почецима и узроцима Аристотел је давно дао значајну констатацију: "Али будући да ми трагамо за почецима и крајњим узроцима, то је јасно да су они нужно почеци и узроци оног што само од себе стоји у присутности. "

Филозофски темељи морала били би: сама људска природа и њена рационалност, смисао бића и бивства, забрана и допуштање, хуманост, ставови о добру и злу, интерсубјективност, праведност, практичност, свијест, комуникативност, сврха, морални закон, повезаност морала са

[528] А. Шарчевић: Филозофија у модерни, Међународни центар за мир, Сарајево, 1999, стр. 517-518. *"Етика и култура као животни поредак и поредак опстајања неког друштва, показује да оно уједињујуће друштва не може ни у рационалности или у користи индивидуа ништи се независно од њихових властитих интереса може одредити као државни резон или заједничка добробит".*

суштином свијета, одговорност, обавезе или дужности, врлине, избор, слобода, персоналност, субјективност, емоције, идеје, дух, дијалог у ширем смислу, разум, истина, регулисање живота у заједници...Сваки од ових темеља није филозофски у свом исходишном виду, али то постаје проблематизацијом и довођењем у контекст са другим појмовима и феноменима у ширим филозофским расправама и студијама, односно у ширим релацијама посматрања.

У току историјског развитка право је имало исту судбину као морал, религија, умјетност и још неки облици друштвене свијести. Прво је било у саставу обичаја, а онда се појавом индивидуализације и државе право издваја као засебан феномен. Право и религија су утицали једно на друго. Уосталом, битно је истаћи да су многе правне норме биле религиозне. То је нарочито било типично за она друштва у којима је религија имала доминантну улогу. Право није искључиво везано за религију и у томе је слично моралу. У првобитној заједници право се није издиференцирало као засебан облик од морала, религије и налазило се у саставу обичаја који је обухватао све облике свијести примитивног човјека. Настанком класног друштва очување интегритета, цјелине друштва, преузима на себе држава и норме које она прописује називају се политичко-правне норме.

Право (садашње fa) налази се у кинеском рјечнику старом више хиљада година и значи праведност и санкцију. Идеја о природном праву има сличности са свеобухватном идејом daoa (taoa), док је у индијској традицији идеја права блиска dharmi. Јасно постављање овог појма везано је за западноевропску филозофску мисао.

Е. Блох полази од темељних значења природног права; за њега је право природно урођено и увиђавно право, затим очитовано право и супротност промјењивом праву, потом је оно право природног стања природно дато, по мјери природе и природно важеће и утемељено право.[529]

Према томе, природно право и правна филозофија су синоними, јер се питање о постојању природног права јавља коа прво и основно питање правне филозофије. Под природом се подразумијева појам људске природе, али и природе у објективном смислу. За Спинозу људска природа има своје поријекло у људској вољи и она је "само правило природе сваког појединца на основу којег је он одређен да постоји и дјелује на одређени начин".[530]

Природно право се може посматрати као скуп начела практичне разборитости којима се уређују људски живот и људска заједница. Та

[529] Е. Блох: Природно право и људско достојанство, Београд, 1977, стр. 183.

[530] Др Драган Бабић: Право и морал, Центар за идејнотеоријски рад, МОК СКХ, Осијек, 1987, стр. 83.

природноправна начела претходе сваком моралу и означавају одређена основна добра без којих се људски живот, а нарочито ваљан људски живот, тешко може и замислити.[531]

Анализе филозофско-правних проблема које врши Н. Бобио имају чврст оквир и поуздано утемељење, снажну логичност, прецизне обрасце мишљења, изврсну конкретност у току извођења и заснованости поставки, садржајност појмова који се употребљавају.[532]

Важно је истаћи да је Марксово бављење феноменом права у филозофским димензијама чврсто укоријењено у материјалне услове живота дотичне друштвено-економске формације.

Наш Тома Живановић је у свој синтетизам и оргиналне идеје у филозофији права уградио и високе домете свјетске правне науке.

Кршење правне норме повлачи за собом казну, коју изриче државни апарат. Цјелокупне односе у друштву класног типа регулише државна принуда и тако доприноси опстанку друштва у којем су изражени класни сукоби. Уколико у друштву владају непомирљиве супротности и класни интереси, тада одступање од интереса цјелине може да савлада само посебан апарат који има монопол власти и моћи и привидно стоји изнад друштва – државе. У својој суштинској одредби правне норме регулишу однос владајуће класе према потчињеним. Правне норме које примјењује држава израз су и општедруштвених и парцијалних класних интереса. Држава може да буде носилац цјелине ако је државни апарат у рукама прогресивне класе, али ни такви интереси нису потпуни и јединствени. Маркс је предвидио да пролетаријат треба да уништи све класе, па и себе самог да негира као класу, али је до тога веома дуг и неизвјестан пут. То би водило одумирању права и државе, али то је историјски сан и идеал којем тежи радничка класа која запада у још тежи положај у ери научно-технолошке револуције и крахом социјализма у свијету.

"Правне норме ће постојати као основни друштвени регулатор докле год постоји робна производња. Право у капитализму има циљ да обезбеди размену једнаких робних вредности."[533]

У грађанском свијету данас доминира став да је филозофија надискуствени облик свијести и спознаје, те да строго треба разликовати исказе филозофије, који су праксом непровјерљиви, од научних исказа, који се праксом могу верификовати. Има таквих мишљења

[531] Др Коста Чавошки: Увод у право I, Издавачка кућа Драганић, Београд, 1996, стр. 83.

[532] Др Стеван К. Врачар: Структуралност филозофије права, Издавачка књижарска радионица Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1995, стр 491.

[533] Др Миладин Животић: Однос морала према праву и обичају, Рад, Београд, 1962, стр. 27.

која подразумијевају двије филозофије: научну и спекулативну? Филозофија права означава филозофске системе разних филозофа који се међу собом много разликују па се она схвата на различите начине и одређује различита питања. Постоје разна метафизичка, гносеолошка, позитивистичка, нормативистичка, политичка и разна друга схватања; до дијалектичко-материјалистичког схватања; постоје различити и бројни системи и правци филозофије права. Филозофија права играла је истакнуту улогу у историји развоја људске мисли и друштвене праксе. Имала је и прогресивне, као и реакционарне посљедице на развој друштва. Помагала је да се изведу револуционарне и реформистичке промјене у друштвеним системима. Традиционално и уобичајено је да се филозофијом права називају искази Платона о постојању објективних идеја (међу којима идеја правде којом се заснива праведно право; школе природног права о постојању једног потпуно објективног права; Томе Аквинског о божанском праву; Хобса за којег друштво и право налазе легитимност у људском уму; Хегела о идеји права која се остварује у позитивном праву итд.) Ријеч је, заиста, о надискуственим исказима, тврдњама да постоји један натчулан, трансцедентан свијет, свијет који садржи такође и елементе права. Предмет у филозофији права је тај свијет недокучив у нашем искуственом сазнању.

Проблеми из оквира правнофилозофске проблематике су: онтолошки, гносеолошки, аксиолошки, логички, херменеутички, естетски, епистемолошки и методолошки.

Ово показује како је јак утицај (општих) филозофија на одговарајуће филозофије права које су настале на њима. Тај утицај је веома плодан кад су у питању појединачни елементи у различитим филозофијама. Али то није случај са конкретном примјеном Хусерлове филозофије у одређивању суштине права. Оно што је на основу те филозофије конкретније урађено има извјесну филозофску вриједност, али не и очекивану правну. Цијела субјективистичко-идеалистичка филозофија своди право на доживљај или акцију субјекта, занемарујући његову нормативност као објективну појаву, релативно независну од субјекта који је остварује својим понашањем. Филозофија права, у најширем значењу, према тумачењу др Љубомира Тадића, стара је колико и сама европска филозофија. Међутим, у стриктном смислу и одређењу стара је колико и њемачки класични идеализам и започиње свој истински живот са Хегелом.[534] Проистиче да је филозофија права дио опште филозофије и припада практичној филозофији. Она истражује спољашња начела регулисања друштвених односа и умне принципе којим се усмјерава кретање друштва. Идеја умног је исходиште права и за Хегела су право и морал само посебни

[534] Др Љубомир Тадић: Филозофија права, Напријед, Загреб, 1983, стр. 9.

ликови реализације умног. Субјективност се и на плану филозофије права код Хегела одређује као супстанција па слиједи:

"Отуда је и јасна структура филозофије права: после апстрактне слободе следи унутрашња слобода, мишљена као моралност да би се тек на крају историјско-филозофског саморазвоја духа дошло до супстанцијалне слободе, тј. до појма државе. Тек овако одређена слобода прелази из кантовске апстрактности у конкретност."[535] Кад се пође од шире анализе Хегеловог филозофског система, лако је примијетити да је тло права духовно, а његово посредније и блискије исходиште садржано је у вољи која је слободна па се на тај начин слобода очитује као темељ права, "а правни систем је царство озбиљења слободе, свијет духа произведен из њега самог као друга природа".

Хегел хоће да критички превлада Кантов трансцендентални идеализам и да својим објективним идеализмом доведе у питање модерну метафизику субјективности. Међутим, Хегел таквим искора-ком остаје у идеализму субјективности, јер нововјековна метафизика субјективности код Хегела добија само нови лик. При оцјени Хегелове филозофије, посебно филозофије права, морају се истаћи њени велики замаси и домети, нарочито повезивањем права са суштином свијета, а овај опет за свјетски дух, односно Идеју. Хегел право схвата као суштински чинилац свијета, као сталну појаву, премда не изричито и прецизно. Видљиво је везивање филозофије права и опште филозофије, повезивање права са суштином свијета и његово извођење из те суштине.

И код права ћемо одредити филозофске темеље, који се морају шире схватити. Само егзистирање филозофије права и њених посебних дисциплина упућује на филозофске темеље, а они би били сљедећи: сама природа човјека и умска активност, функционалност, нормативност, намјера и одговорност, дужност, природа законског резоновања и тумачења правних појава, прекршај и казна, повезаност права са суштином свијета, правда, слобода, истина, сигурност, обавезе, поредак, забрана и санкција, свијест, субјективност, дух, императивност, персоналност, практичност, воља, разум, институционалност, регулисање живота у заједници...

Морал и право су прво били у саставу обичаја у дугом периоду људског развоја и одатле се издвојили претварањем колективне свијести примитивних људи у индивидуалну и појавом државе. Такође су морал и право били прожети религијом; религија је дуго била присутна у праву и моралу или пратилац њиховог развоја. Постоје религиозна филозофија морала и права коју су нарочито

[535] Др Мирослав Миловић: Етика и дискурс, ФДС, Београд, 1992, стр. 111-112.

развили представници патристике и схоластичке филозофије. У каснијем периоду развоја морал и право су се осамостаљивали од религије, али су неки религијски елементи и даље остајали у њима. Надискуствени основ морала и права заступају разне метафизичке теорије о свијету и човјеку. Исти и слични филозофски темељи у моралу и праву су препознатљиви од њиховог осамостаљивања до данашњих дана, као и антрополошки и шири друштвени темељи ових феномена. Евидентне су метаетичке и метаправне појаве. Може се с правом говорити о рационалном па чак и ирационалним елементима у моралу и праву. Моралне норме су производ неорганизованог друштва и санкција за прекршај ових норми је превасходно унутрашње природе и завршава се грижом савјести. Правне норме су обавезујуће и њихов настанак је повезан са појавом класног друштва, а санкција је спољашња и иза ње стоји ауторитет државног апарата.

Рат је етичко зло и морал у рату слаби и промјењљив је, што зависи од развоја ратне ситуације и назирања исхода рата. Право у рату има већу улогу, јер на сцену ступа ратно законодавство, а морају се поштовати и одредбе међународног ратног права. Строго законодавство и избјегавање инфлације ратних закона и прописа су гаранција стабилности заједнице и веће спремности за одбрану. О праву се може говорити као "етичком минимуму" (Георг Јелинек) и "етичком максимуму" (Шмолер, Лав Н. Толстој). Лон Фулер је изнио тезу о унутрашњој моралности права и антиномији унутар те моралности. Он наглашава да се "утопија законитости не може сматрати стањем у коме је сваки захтев специјалне моралности права остварен до савршенства". Испуњавање свих осам захтјева унутрашње моралности није јемство да ће важеће право бити ваљано, јер је тешко повући границу између досљедне примјене и злоупотребе. Неопходно је разумјети циљеве, смисао и домашај природе Фулерових мјерила унутрашње моралности, поготово треба имати у виду да и овако уско схваћена моралност права није лишена ширих циљева људског живота. За Фулера је пра́во потчињавање људског понашања владавини правила. По њему је добар онај поредак који одговара захтјевима правде или морала или идејама људи о томе шта треба да буде исправно и поштено. О томе шта су захтјеви унутрашње моралности права, Лон Л. Фулер наводи: "Захтјеви унутрашње моралности права, пак, мада се тичу односа с лицима, генерално захтијевају више од уздржавања; они су, како то непрецизно кажемо, по својој природи афирмативни: учини право познатим, учини га кохерентним и јасним, постарај се да твоје одлуке као званичника буду у складу с правом итд. Удовољити овим захтјевима, захтијева да људска енергија буде усмјерена ка специфичним врстама остварења, а не да се само буде одвраћен од чињења штетних радњи."[536]

[536] Лон Л. Фулер: Моралност права, ЦИД, Подгорица, 1999, стр. 46.

Х. Л. А. Харт, Роналд Дворкин и Маршал Коен су критиковали Фулерово одређење унутрашње моралности права, али је оно и поред тога остало једно од веома утицајних стајалишта о поменутој проблематици у данашњем свијету. Присутно је међусобно прожимање морала и права па је позната морализација права и легализација морала. Минимум морала мора да постоји у праву да би оно могло да опстане и извршава функције у друштву, али није искључен и сукоб морала и права. Морал се схвата и као основ важења права и осјећа се (не)моћ правних норми без моралне подршке.

Смртна казна, еколошки изазов, еутаназија и остали проблеми примијењене етике у савременом свијету постављају пред етику, право и филозофију тешка питања, дилеме и загонетке. Филозофија морала и филозофија права имају многе исте или сличне темеље и становишта, у својој генези и историји дијелиле су истовјетну или приближно сличну судбину, што је нарочито карактеристично за стање у даљној историји. Међутим, у суштини се ради о двије различите филозофије које су имале и имаће многе заједничке особине и карактеристике. Чак и усред егзалтираних позива **Бесједе на Гори** постоји поновљена нота на трезвени реципроцитет и моралност дужности:

"Не судите да вам се не суди. Јер каквијем судом судите, онаквијем ће вама судити: И каквом мјером мјерите, онаквом ће вам се мјерити...Све, дакле, што хоћете да чине вама људи, чините и ви њима: јер је то закон и пророци."[537]

Кантов је став да из наше слободе происходе сви морални закони, а одатле права и обавезе које можемо да запазимо преко моралног императива: "Ми нашу сопствену слободу (из које произлазе сви морални закони, укључујући такође и сва права и обавезе) препознајемо само преко моралног императива...из кога може да се изведе и моћ да обавежемо друге, тј. појам права."[538]

О аналитичкој филозофији данас постоје противрјечни ставови и мишљења, а филозофија и може да живи у свом контроверзном и антиетичком хабитусу. Неки савремени филозофи сматрају да је она једина и најбоља филозофија (допринос изградњи инструментарија мишљења, велики резултати на плану језика и филозофије науке), док други истичу да је она дезоријентисана, фрагментарна, неангажована

[537] Јеванђеље 7:1 и 12. Упореди са Петом књигом Мојсијевом 7:1112. *"Зашто се држи заповијести, уредбе и закона, које ти данас ја заповиједам да их твориш и ако ове законе узаслушаше и уздижете и устворите и Господ ће Бог твој држати теби завјет и милост за коју се заклео оцима твојим."* (Преузето из Библије у преводу Ђуре Даничића и Вука Караџића)

[538] Др Мирослав Миловић: Етика и дискурс, ФДС, Београд, 1992, стр. 93.

...и ...без компаса у даљим кретањима. Филозофија свијести прелази у филозофију језика у савременим условима.

Др Ристо Тубић свестрано карактерише стање и односе у савременим филозофским правцима и филозофску оријентацију на нашим просторима: "Исто би се, мање-више, могло рећи и за феноменологију, егзистенцијализам, структурализам, херменеутику, па и марксизам и др. И док се у данашњем свијету филозофи враћају истраживању врлине, етици друштвеног развоја, етици политике, права, одбране, итд. , код нас, како то добро примјећује М. Марковић, сасвим супротно, младе генерације филозофа напуштају хуманистичка опредјељења, која су овдје деценијама била присутна, и за свијет умногоме нова и оригинална рјешења, и затварају се у границе специјализованих дисциплина."[539]

Са моралног и правног становишта оправдано је мишљење Гинтера Граса: *"Freedom always means the freedom of the person who thinks otherweise than onself"* (Слобода увијек подразумијева слободу личности која може да мисли на другачији начин него нека друга личност.)

Модерни морализам, а тиме и област филозофије права су пред тешким искушењима: "Но, тамо гдје се подудара радикални цинизам средстава с одлучним морализмом сврха, тамо замире посљедњи остатак моралног осјећања за средства. Модерни, тешко наоружани морализам успиње се до нечувеног деструктивног вртлога и тјера до врхунца пакао добрих намјера."[540] Октавио Паз је осјетио сву експресивност и раскош Индије па каже: *"We in the West are only now discovering what the Ist discovered milenia ago..."*[541] Бела Хамваш никад није вјеровао у неко обећано царство изобиља, чак ни у Утопију иако се ова вјера поткрепљивала застрашујућим научним мислима: "У овом погледу наше столеће сматрам јединственим у историји света. Мислим да још никада није било времена кад је за сасвим кратких педесет година могло да се проживи готово у концентрисаном стању ужас од много хиљада година."[542] Пут до истине је тежак у праву и моралу, а и велики Христ је питао шта је истина па Андрић наводи: "Човек је саздан тако да и не може увек говорити истину, све и кад то жели; још мање је способан да је у свакој прилици брани и да се залаже за њу. Што је још горе, он често живи, ради или чак гине за нешто што мисли да је истина. А врхунац његове трагедије је у томе што је у

[539] Др Ристо Тубић: Путеви и раскршћа филозофије двадесетог вијека, Поговор, у A. J. Ayer: Филозофија у двадесетом вијеку, Свјетлост, Сарајево, 1990, стр. 360.

[540] P. Sloterdijk. Der Denker auf der Bühne, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986, 169.

[541] Октавио Паз: "Ми на Западу смо сада сами открили оно што је Исток открио хиљадама година раније", у књизи А. Старчевић. Исто, стр. 84.

[542] Бела Хамваш: Ода двадесетом веку, Слово, Врбас, Војводина, 1996, стр. 23.

њему пробуђена свест да истина постоји, да је треба тражити и са њом стајати и падати, а да је без ње живот лишен смисла и достојанства."[543]

Морална норма изражава један захтјев који треба да се учини, односно једно треба, што увијек није и оно што јесте, јер постоје људи који другачије мисле и на сасвим други начин се понашају од оног пожељног и потребног. Битно је с моралног становишта шта може да се учини сада и овдје. У праву личност мора да доведе своје поступке у склад са обавезним нормама, стога правне норме означавају једно морање под пријетњом принуде. Значи, право захтијева легалитет, тј. спољашњу сагласност са утврђеним нормама. Постоји и морални аспект оцјењивања у праву, али не као једини и примарни. Многи правни и морални критеријуми оцјене се подударају, али има и случајеви гдје противрјече једни другима, што указује на филозофску димензију односа морала и права.

У самом субјекту, по свему судећи, нема поузданих основа за одређење норми, односно односа са другим. Идеја умног претпоставља могућност заједничког исходишта одређења морала и права. Наиме, питање је гдје спадају моралне, правне и остале норме које егзистирају у друштву. По Клаусу Гинтеру, важе и примјерене су сваком случају уколико би у свакој посебној ситуацији, ради интереса сваког појединца од свих могле да буду прихваћене и успутна дејства која произлазе из општег попуњавања норми. Етика дискурса обнавља питања која се тичу ситуације у којој се налазимо, а с друге стране, рефлексивним увидом везује нас за идеалну заједницу комуникације. Веза права и морала је од изузетног значаја за филозофију, посебно за практичну, гдје великим дијелом спадају области права и морала. Ниједно друштво не може створити идеалне услове за примјену моралних и правних принципа и норми, али се могу обезбиједити институционалне претпоставке за њихово оптимално дјеловање и друштвено-васпитну функцију.

Морал може да утиче на право на много начина, али су најважнији: кодификација, легализација и стандардизација морала. У многим случајевима морал је извор права. Морал и право се најсуштинскије испољавају у систему вриједности и невриједности и често се јављају у дихотомији.

Право и морал су класне творевине, имају заједнички психички коријен, потичу из истог извора, примају исти утицај друштвене културе, средства су за остваривање истог циља и имају исту друштвену основу.

Право је претежно састављено из негативних норми – забрана и може да буде на нижем и већем етичком степену од морала, док морал

[543] Иво Андрић: Знакови поред пута, Заједнички издавачи, Сарајево, 1977, стр. 91.

даје позитивне норме понашања. Морални суд је специфичан и узима у обзир мотиве понашања, за разлику од права које сваку чињеницу људског понашања подводи под своју одговарајућу норму. У кривичном праву изражен је морални аспект оцјењивања, али не као једини и примаран. Оно што је правно допуштено или забрањено, нема у области морала исту вриједност.

Моралне норме су аутономне, а право је састављено из хетерономних норми. Морал и право као идеални системи су конструисани одвојено од свијета и израз су људске тежње и стремљења.

Човјек је умно, страсно и неумно биће и својствен му је гријех и непредвидљива понашања. Право и морал су једна врста регулисања друштвених односа и механизми којим се друштво штити од хаоса, анархије, конфузије вриједности и осталих негативних тенденција. У савременом друштву присутне су бројне тенденције разарања морала и права, што може имати вишеструке негативне посљедице планетарних размјера.

Морал и право дају смисао постојања човјека као свјесног бића и омогућују његов опстанак и достојанство, што говори о филозофским темељима ових феномена.

Ниједно друштво не може очекивати да морал и право учине чуда, преокрете и радикална побољшања у друштву, нити се могу остварити идеални услови за примјену моралних и правних принципа и норми, већ се могу обезбиједити институционалне и остале друштвене претпоставке за њихово оптимално функционисање, усавршавање и васпитно-заштитно дјеловање.

XI. ПОСТМОДЕРНИ ТОКОВИ У МОРАЛУ И ПРАВУ

"Филозофија је лишена оне предности која добро дође другим наукама, да могу да претпоставе своје предмете као непосредно дате представом, и методу сазнања као већ прихваћену за почетак и даљи ток. "

(Хегел)

Филозофско мишљење током прошлог и почетком овог вијека демонстрирало је пролазни, историјски и хетерогени карактер људских вриједности. Марксизам се залагао да постане доминантна мисао епохе, али су искрсле одређене противрјечности и тешкоће, што је условило његов крах и враћање већег дијела човјечанства на почетке капитализма и провобитне акумулације капитала. У неким земљама марксизам се знатно измијенио и реформисао у складу са новонасталим приликама, од мањих измјена до непрепознатљивости. Поред марксизма, слиједе позитивистичка и егзистенцијалистичка филозофија, потом психоанализа и неке друге филозофске оријентације.[544]

Незаобилазна је чињеница да је филозофија допринијела ширењу хуманистичких визија, интеграцији вриједности у човјечанству, превазилажењу религије и њених симбола у класичном облику, ширењу људских права и слобода и повећању сопственог знања.

Постмодерна је једна врста експлозије модерног знања, односно једно ново поимање сазнајних токова, гдје се ум и његов субјект не посматрају више у јединству и цјелини, већ је све парцијализовано и пролазног карактера па траје процес формирања нових појмова и структура.

У постмодерним струјањима Лиотар разумијева покрет који делегтимише модерну, за коју је Ничеова филозофија основни и централни документат.[545] За постмодерну филозофску мисао карактеристична је тежња за ослобођење од филозофије историје и њених периода и облика (антике, средњег и новог вијека) и Хегеловог слиједа царства оца, сина и духа, јер се тиме стиже до непролазних препрека, чиме ум послије дужег периода постоје очајан због самог себе. Стигла

[544] A. J. Ayer: Филозофија у двадесетом вијеку, Свјетлост, Сарајево, 1990, стр. 323.

[545] Увод у филозофију (Хрестоматија), приредио др Р. Нешковић, Београд, 1999, стр. 98.

су разочарења у просвјетитељство и утопијске идеје, хуманистичку оријентацију па се излаз тражи у једној новој спиритуалности, попут оне која је заступљена код Фукоа. Овдје се настоје превладати сви дуализми који су били присутни у модерној, с тим да не постоји противљење уму, али се осуђују рационалистичке тенденције и "притисци модерне на довршење".

Агнеш Хелер је свјесна тежине пред којом се налази филозофија у данашње вријеме па то игром ријечи констатује: "Кад тврдимо да је задатак филозофије тежак, тиме изјављујемо само то да филозофија и данас има тежак задатак. "

Човјек се у постмодерном свијету окреће себи, својој егзистенцији и настоји да ријеши практичне и конкретне проблеме са којима се сусреће. Њега више не интересују интеграције које се вежу за апсолут и метафизичка питања и проблеме. Настоји да у овом свијету нађе своје мјесто и егзистенцију учини смисленијом, а не занима га много онострани свијет и његове тајне који су били предмет великог интересовања током вијекова у жељи да се ријеши енигма постојања и нестајања призивањем у помоћ натприродних сила. Ранија религиозност је доживјела своју трансформацију. И велики Ајнштајн је рекао да вјерује у Спинозиног Бога који означава хармонију оног што постоји, а не у божанство које води рачуна о судбини људи и њиховим дјелима и недјелима. Егзистенција човјека у савременом свијету све више се угрожава и он се налази пред опасношћу "непрекидног рата у којем цели светски простор бива претворен у потенцијално или фактичко бојиште" (Ђорђе Кадијевић). На прагу новог доба човјек осјећа одбојност према класичним облицима рационализма и устаљеним интелектуалним формама и исказује свој презир и мржњу према духу и његовим манифестацијама, чиме долази у питање његова хуманистичка оријентација, племенитост и помоћ другима. Успостављају се такви односи у свијету гдје влада право јачег, до изражаја долази појачани егоизам, агресивност и разни облици отуђења и настраности.

Филозофија се у новије вријеме нашла у тешком положају и безизлазном стању, осиромашена и сведена на пуког пратиоца свакодневних збивања на локалном и глобалном плану. Колаковски је изнио сумњу у оно шта значи филозофија и да се налазимо пред новим поимањем филозофије и нефилозофским усмјерењима.[546] Науке и идеологије полако преузимају задатке филозофије и западају у једностраност, површност и немоћ пред сложеним проблемима у којим се свијет налази.

Филозофија полако губи поље свог дјеловања и потискује се на маргине, запоставља се предмет њеног истраживања, губи се суштина

[546] А. Ј Ауер: Филозофија у двадесетом вијеку, Свјетлост, Сарајево, 1990, стр. 360

филозофског мишљења и све то утиче да су њени изгледи и перспективе у данашњем и сутрашњем свијету неизвјесни и нејасни. Антифилозофска превирања и напад на читаву западну метафизику су стварност овог времена и још се за филозофију не назиру прави излази, велике идеје и путеви превазилажења стања у које је запала. Никад у досадашњем историјском развоју филозофија није себе, свој смисао и опстанак ставила у тако чудан положај, изврглa се оштрој критици и довела се у скоро безизлазно стање. Постмодерне плуралистичке перспективе избијају неминовно у први план да би се расплео Гордијев чвор савремене филозофије. Изостаје вјера у нео-граничени напредак човјечанства, науку, људски разум и хуманистичке перспективе човјека и човјечанства.

Нема више вјере у идеје, идеологије, предвиђања проповједника, мудраца и програмера па је човјек скептичан, усамљен, све више отуђен и немоћан.[547] Ишчезли су митови, утопије и снови о бољем животу, напретку и смислу живљења. Човјек се нашао пред већим опасностима од неслободе и идеолошких стега, разних спутавања, социјалних конфликата и других деструктивних кретања. Постмодер-на филозофија мијења предмет свога интересовања и све више се окреће осјећањима, ирационалним димензијама човјека и врти се у зачараном кругу властите немоћи.

Живимо у времену када се сумња у ум, просвјетитељске и хуманистичке идеје, једном ријечју, у све и свашта. Отворено се говори о крају човјека, историје, хуманистичких вриједности и саме филозофије.[548] Чим се говори о крају филозофије, човјек је крајње угрожен и налази се у матици опасних збивања, гдје се назиру вртлози и вирови и може се говорити о његовом крају и крају свијета у коме живи. Вријеме данас нимало није наклоњено филозофији и она живи пред бројним негативним изазовима и налетом нихилистичких стремљења.

Један број аутора схвата да је постмодерна обезглављена и да је далеко од живота. Приписује јој се етички неутрализам, непродуктивност, неангажованост, непостојање јасних праваца и путева да би се изишло из кризног стања и стигло до суштинских филозофских проблема. У мноштву праваца и усмјерења филозофија није изабрала прави компас па је запала у противрјечности и једностраности. Бројне су препреке, опасности и изазови пред којим се налази људски дух. У филозофским приступима и расправама о несуштинским питањима којима се бави савремена филозофија осјећа се својеврсна мјешавина онтологије и антропологије, затим атеизма и теологије, па се тиме запада у противрјечности, површности и једностраности. Различите струје и оријентације су карактеристичне за савремену филозофију –

[547] А. Ј Ауер: Филозофија у двадесетом вијеку, Свјетлост, Сарајево, 1990, стр. 359.
[548] Исто, стр. 359

од хришћанских учења, Хегелових и Хајдегерових систематских увида, преко феноменолошких и егзистенцијалистичких приступа па до Ничеовог опредјељења да се критички превреднује насљеђе и неповољно стање у европској филозофској мисли, истичу неки аутори. Маркс, Хегел и Ниче ударили су најдубље темеље савременој филозофији, критиковали метафизичке поставке у њој и указали на многе догме и заблуде у филозофском мишљењу.

Данас су у филозофији запостављени велики системи и незаобилазне теме и проблеми и она се поново враћа етичким питањима, политици, праву, одбрани и неким другим областима људског духа.[549]

Актуелизују се врлине, етика одговорности човјека, инжењера, стручњака и интелектуалаца за живи и неживи свијет, приступ медицинској и етици јавне ријечи и еколошким изазовима са етичке тачке гледишта; важно мјесто има пословна етика, а осјећа се потреба за једном савременом етиком за живот у коме постојимо и дјелујемо.

По угледу на Ничеа и његове оштре критичке жаоке, услиједило је бескомпромисно рашчишћавање са старим вриједностима, традиционалном религиозношћу и хуманистичким стремљењима, те осталим насљеђем прошлости. Ниче је изразио сумњу у апсолутне тврдње и најмоћније идеје у јудеохришћанском учењу, по којем свијет и живот одређује божанство и томе супротставио своје критичке доказе да је Бог мртав и да је "умро од самилости". Идеја филозофске етике је присутна у Ничеовој алгодицеји, а многе хаотичне форме и деструктивна збивања намећу пред управљачке структуре потребе умјерености, индивидуалности, рационалности и само-ограничења да би се обуздали нежељени токови и негативни трендови којим се угрожава човјек и планета. Имајући све ово у виду намећу се констатације: "Како изаћи на крај са етиком као кибернетиком у Nietzscheovom смислу? Прво, јасно да ова етика не поставља себи циљеве; она уочава сметње и настоји да их уклони, у нашем времену је раширена предрасуда – аналогна оној Marxovoj да није довољно да филозофија само интерпретира свијет него и да га мијења – да етика треба да промијени свијет. Требало би знати да је задатак и етике – у овом лудом свијету, у фуриозном самомијењању свијета, да уочи аполинијско природно право на подношљивост живота. Тако Peter Sloterdijk разумије природно аполинијско право на подношљивост кога је изврсно формулисао Nietzsche."[550]

[549] А. Ј. Ауер: Филозофија у двадесетом вијеку, Свјетлост, Сарајево, 1990, стр. 360-361.

[550] А. Шарчевић: Филозофија о модерни, Међународни центар за мир, Сарајево, 1999, стр. 253.

У данашњем свијету кибернетике и високоразвијених технологија, те покушајима остварења идеје самоуправљања живота, правичност се појављује у виду хомеостатичне етике, а нужност њеног утемељења се огледа "у саморегулисању животних процеса". Најопасније је стварање утиска да се у свијету хаотичних догађања остварају поларизоване и супротстављене вриједности, односно релације вриједностиневриједности и у таквим ситуацијама се све на неки начин правда, без обзира на посљедице и негативна оби-љежја. У прошлом вијеку тоталитарне идеологије нацизма, фашиз-ма и бољшевизма замишљене су у интересу напретка појединих земаља и цијелог свијета, али су их диктатори и вође вјешто злоупотријебили и са позиција моћи и власти и проводили насиље, тортуру, репресије и неморал над масама и појединцима.

На удару властодржаца и неприкосновених вођа обично су се налазили интелектуалци, принципијелни и потврђени кадар, здраве идеје, морална и прогресивна стремљења која су заступали појединци, групе и покрети отпора репресалијама, неправди, мучењима, инсцениранim судским процесима и чисткама. Досадашња историја је потврдила правило да су моћ и власт увијек доводиле до моралне деградације, изопачености и наносиле велике штете развоју друштва, напретку, демократији, правима и слободама личности, стваралаштву и функционисању државе, установа и институција.

Савремено друштво је изложено многоструким негативним утицајима, тенденцијама и захваћено опаком болешћу па се може говорити о патологији времена у којем живимо и чије оздрављење захтијева дуготрајну и болну терапију.

Просто је немогуће побиједити сва зла која су се уротила против човјека и природе, а иста су створена људским грешкама, несмотреношћу, трком за влашћу и новцем, неодговорношћу и злоупотребом власти, тежњом за господарењем и освајањем, неморалним понашањем и разним другим негативним тенденцијама и појавама типичним за вријеме у којем живимо.

Народи Европе и Балкана сусрели су се недавно са повампиреним силама и идеологијом прошлости. Национализам, посебно клеронационализам, у спрези са другим разарачким и деструктивним снагама узели су маха и довели до ратне драме на нашим просторима. Дошло је до нарушавања блоковске равнотеже и до снажног притиска американизације, чиме се изазивају кризе, потхрањују социјални конфликти, подстичу националне тензије и изазивају етничковјерски ратови и врши прекрајање свијета како то одговара интересима НАТО алијансе у овом историјском тренутку.

Таквом стању су допринијеле снаге унутрашњег непријатеља, спрега одређених кругова и руководстава са ваљским непријатељем, националистичка еуфорија, лажност залагања за принципе на којима

је била изграђена федерална заједница, дјелатност непријатељски настројене емиграције и тежња за формирањем националних и сателитских државица по угледу на прошлост и по диктату са стране.

И овога пута националистичка заслијепљеност довела је до логора, звјерских убијања и мучења, геноцида, масакрирања, стерилизације, убијања дјеце и стараца који су невини страдали и других злодјела. Грађански рат који је скоро завршен на многим дијеловима бивше југословенске заједнице оставио је трагичне, трауматичне, катастрофалне и далекосежне посљедице. Из Пандорине кутије су изашла сва зла и сијала мржњу, сукобе и смрт. Људски ум је био поражен пред налетом сила мрака и зла, пред новим геоцентризмом и национализмом. Снаге отпора и прогреса су биле немоћне да се супротставе злу широких размјера, било цинизмом и моралном индиференцијом, или на директан и активан начин. Најтеже је уочити зло, посматрати људе који се муче, пате, злостављају, а не моћи ништа учинити да се то спријечи, људи ослободе и да им се омогући живот достојан човјека. Уколико се против зла не можемо борити, прихватамо га са осјећањем беспомоћности, гриже савјести, туге, пониженості и невјерице у правду и истину. Сила и интерес господаре свијетом и на највулгарнији начин, демонстрацијом моћи и убојних средстава неке велике силе желе да империјално господаре свијетом.

Постмодернисти не желе истину, не трагају за њом, а тврдњу о њеном постојању доводе у везу са озакоњењем власти над другим и са разним врстама доминације и потчињавања интересима елита и властодржаца. Они се залажу за нове појмове и појмовне односе у општој филозофији, те филозофији морала и права.[551]

Деконструкционисти се не интересују за моралну димензију неког проблема нити трагају за уочавањем и разумијевањем моралне димензије. Деконструкција настоји да умањи читав корпус учености који је вјековима био присутан и уважаван као чврст темељ традиције и културе Запада. Све старе идеје и идеале деконструкционисти жестоко критикују и проглашавају их застарјелим, неодмјереним, преживјелим и лажним.[552]

Свен Биркертс снагом критичких аргумената одлучно устаје против идеја просветитељства, које су дубоко укорињене у култури Европе и настоји да се оне одстране да би се могло кренути новим смјеровима који неће имати ништа заједничко са прошлошћу. У постмодернизму се не вјерује у добре намјере и осуђује се свако потчињавање појединаца политичком, вјерском, економском или моралном систему. Сматра се да свако потчињавање почива на (не)разуму, притиску,

[551] Жил Делез Феликс Гатари: Шта је филозофија? Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, стр. 21-44.

[552] Марвин Пери: Интелектуална историја Европе, Clio, Београд, 2000, стр. 644-645.

вјерским опредјељењима и неким другим аргументима којима се настоји утицати на појединце, на њихове одлуке, жеље, намјере и убјеђења. Моћне елите и кланови у привреди и политици разним махинацијама, потчињавањима и пропагандним активностима настоје да обезбиједе своју владавину, интерес, утицај и друге циљеве. Савременост је опас-на и загонетна Сфинга, она подразумијева неконвенционалне, исконструисане и импровизаторске приступе животу и у таквим условима могу да се појаве неке изразито опасне друштвене творевине у виду тоталитаризма и политичког фанатизма. Имајући на уму изазове пред којима се налази човјечанство и хуманистичка традиција, може се закључити: "Постмодернисти такође изражавају свој презир према западњачком хуманизму, који претпоставља да је достојанство својст-вено људским бићима, залаже се за пун развој способности појединца, а рационално само-одређујуће људско биће сматра средиштем постојања. Они тврде да хуманизам није успео: хуманистичка визија комунизма завршила се стаљинизмом, а либерални хуманизам, као и хришћанство, није представљало неку препреку нацизму. Примећују да у наше време рационалнохуманистичка традиција није успела да реши проблеме пренасељености, загађеност природе широких размера, глад у свету, и сиромаштво које пустоши нашу планету. Разум се није успешно носио ни са недаћама, бескућништвом, насиљем, расним тензијама или наркоманијом која разара наше градове".[553]

Постомдернисти сматрају да западна традиција која је пропагирала велике вриједности и људска достигнућа није још ослобођена неких предрасуда које се односе на пол, класу или расу. Модерни Запад је огрезао у нечовјештву, а његови творци су умногоме, сатанине слуге.

Западњачки владари, политичари, руководиоци компанија, инжењери и проналазачи нових технологија врше историјске злоупотребе у односу на човјека, човјечанство, природу и космос па су изложени нападу постмодерниста и других критичара западне цивилизације. Освалд Шпенглер је у својој књизи **Пропаст Запада** предсказао црне слутње и пропаст западне цивилизације која почива на разуму, техници, мегалополисима и неким другим лако разарајућим вриједностима. Духовно тло савременог човјека је пољуљано и он се налази у стегама и репресијама бирократије, технологије, идеологије, потрошачке грознице, државе, нације, моћних компанија, политичких кланова и блокова, пропагандноспсихолошке машинерије и других творевина западне цивилизације. Сви ови притисци и изазови дјелују негативно на људску личност и она постаје отуђена, немоћна, изложена страховима и неурозама, патологији времена и другим

[553] Марвин Пери: Интелектуална историја Европе, Clio, Београд, 2000, стр. 651 и 652.

опасностима пред којима се налази човјек и човјечанство. По Фукоу, етика је извјесна умјетност, јер он под умјетношћу подразумијева "умјетност живљења".[554] На основу свестраних расправа постмодернистичких теоретичара дошло се до закључка да је дјелотворна историја извјесна прагматика, која је пак извјесна етика. Њена преокупација је да се забиљежи историја морала и метафизичких појмова, али на такав начин да њихове сингуларности буду изложене прије него обједињење. Данас се указује на етичку супериорност, распршеност (многострукости, разлике, хетерогености). Етика је мање дјелотворна од оног што се жели и налази се често у сјени политике, идеологије и масмедија па се умножавају етички проблеми и контроверзе. Творци надолазећих кибернетичких и информатичких система, истиче Пол Вирило, желе да избришу све у људској свијести и да умјесто духовности успоставе број, симбол или виртуелни код, чиме се моралност доводи у опасност у духу Фромовог дјела **Анатомија људске деструктивности**.

Амерички стратези говоре о излишности историчности и њеној накарадности у свјетским размјерама и цинички се односе према умјетности, моралу и креативности уопште. Код њих се све подвргава великој информатичкој мрежи и профиту. Сваким даном јављају се нове идеје деструкције и деконструкције. Духовно се лагано брише и нестаје из индекса многих система глобалне информатичке мреже. Михаил Епштејн, руски постмодерниста, устаје против шокова, скандала и интелектуалног тероризма у свијету. Залаже се за лагано и одлучно мијењање предмета и идеја у овом изазовном времену. Он се слаже са изреком В. Јерофејева: "Све треба да се одвија полако и несигурно. " По њему, свијет је невиђена арена чудеса која угрожавају све вриједности и моралне норме. Одлучно се супротставља тајним друштвима, репресији, насиљу, криминалним радњама и излаз види у духовности и стваралаштву. У себи чује гласове умрлих и нерођених и одлучно се опредјељује за духовни покрет у име будућности. Највећа је мудрост савладати оно несвјесно које у Русији јаче притиска него на Западу.

У савременој медицини су присутне многе етичке дилеме, неспоразуми и контроверзе, како то у својим радовима наглашава др Драгутин Вукотић. Налазимо се пред распећем или враћањем Хипократу. Минирани су духовни простори у времену у којем живимо и према многим

[554] Најал Луси: Постмодернистичка теорија књижевности, Светови, Нови Сад, 1999, стр. 353.

патњама болесника и унесрећених остајемо нијеми. Неопходно је етичко просвјећивање свих нас у овом лудом времену трке за новцем и профитом. Уколико се у медицини убија из хуманих разлога, то се убија хуманизам, јер су неопходни хумани услови да се човјеку обезбиједи биолшки крај.

Љекар мора да носи у себи сјај "моралног чуда" и смисао за морално, лијепо и узвишене хуманистичке вриједности. Сваки љекар и здравствени радник треба да има на уму хумане идеале и значај медицинске професије. Користољубље и изражени егоизам, немаштина и многе друге негативне тенденције угрожавају професионалну етику, а тиме и медицинску. Да је само мало више милости, саосјећања и разумијевања, живот би био далеко лакши и подношљивији, констатују хуманисти и мудри људи из народа. У савременој медицини су присутне велике етичке и правне дилеме када је у питању еутаназија, оплодња in vitro, трансплантација органа, експериментисање на ембриону и употреба ткива фетуса, клонирање, лијечење болесника у психијатрији и у многим другим ситуацијама.

Хуманистички настројени љекари и остали мислиоци устају против злоупотреба у медицини за политичке, вјерске, националне, класне и расне циљеве.

Френсис Фукујама се залаже за доминацију грађанског друштва, планетаризацију западне цивилизације и "вестернизацију" највећег дијела земаљске кугле. По њему су спојива становишта са непомирљивим супротностима која се односе на економску глобализацију и мирну коегзистенцију различитих цивилизација. Залаже се за универзалне хуманистичке и културне вриједности и јединствене моралне обрасце живљења и понашања. Оваквим својим схватањима и опредјељењима на планетарном плану Фукујама жели да се планета престроји у западном духу и прихвати његова остварења на културном, моралном, научном и технолошком плану. Настоји да умакне критичарима историје у сингулару и оним ауторима који заговарају плурализам у историји.

Самјуел Хантингтон критикује Фукујамине ставове и његову усредсређеност на тезу о универзалној хомогеној историји, што сматра илузијом и превидом или тенденциозним залагањем за рјешења која нису научно мотивисана. Универзални обрасци за које се залаже Фукујама на глобалном плану воде хегомонији и супериорности западне цивилизације на духовном, историјском и филозофском плану, што би, по Хантингтону, била неправда и штета за човјечанство. Заступа становиште да се историја састоји од различитих цивилизација и мала је могућност да утиче једна на другу.

Уз изражени сукоб цивилизација Хантингтон је увидио пораст антисоцијалних понашања и настраности, разарање институција,

слабљење друштвене кохезије, пораст неморала и сиромашење човјекове духовне и интелектуалне димензије.

За постомодернистичка обиљежја у практичној етици карактеристични су ставови Питера Сингера који су предмет здушног прихватања на Западу, као и критичких замјерки појединих аутора: "Штавише, постоји и један давнашњи приступ етици који није тангиран сложеностима у име којих се тешко могу примјењивати проста правила. То је становиште консеквенцијализма.

Консеквенцијалисти не полазе од моралних правила већ од циљева. Они процјењују радње на основу тога колико су у стању да остварују ове циљеве".[555] По својим основним опредјељењима консеквенцијалисти се приближују утилитаристима, а за утилитаристе лаж може бити лоша или добра, зависи од околности. Неки теистички мислиоци нашег времена сматрају да етика не може да постоји без религије, јер је за њих добро "оно што Бог одобрава". Еколошка свијест и еколошки морал су у првом плану у данашњем човјечанству. Најчешће се говори и пише о биолошкој, хуманој, медицинској, политичкој и социјалној екологији. Морални императив човјечанства је да постане свјесно свих опасности које доноси еколошка криза. Намеће се проблем одговорности научника, а уз то и питање гријеха, кривице и луциферовског ума, јер се у савременом свијету губе и до сада непоуздани критерији за разликовање добра и зла. Одговорност заузима посебно мјесто и смисао и од ње зависи судбина човјечанства.

Постмодернизам у етици је пред новим изазовима и могућностима. Опасно је ако се отвореније промовише пустошни нихилизам, који пориче Бога, добро, истинито и праведно и у коме је све дозвољено.

Браниоци насљеђа просвјетитељства устају против подривања, ниподаштавања и девалвирања великих достигнућа модерног Запада која су садржана у традицијама разума, политичких слобода, субјективних слобода, хуманизма, једнакости, људског достојанства и друштвене правде.

Важна су упозорења која је упутио Силвио Гаџи да постмодернизам може да значи и постхуманизам.[556]

Сиоран је мишљења да се не треба опијати етичким опсјенама, јер су то илузије. Узалуд је призивати морално спасење и бити убијеђен у неограничен одјек моралног чина. По његовом мишљењу крепосни људи су плашљивци и брже нестају из свијести свијета него развратници па позива на уживање и слијеђење животних стања

[555] Питер Сингер: Практична етика, ИП Сигнатуре, Београд, 2000, стр. 3.
[556] Марвин Пери: Интелектуална историја Европе, Clio, Београд, 2000, стр. 638.

онаквих како се одвијају на позорници живота, јер све пропада и пролази.[557]

Морал је од изузетне важности за свако друштво и омогућује да човјек опстане као човјек, усправан и достојанствен. Деградација моралности води аномији са кобним и катастрофалним посљедицама за човјека, друштво и човјечанство.

Да бисмо дошли до неких важних оријентација и карактеристика у постмодерној филозофији права, нужно је да се има у виду од каквог стања се кренуло и какви су утицаји били на плану права и поменуте филозофије на европским просторима и шире.

Послије Другог свјетског рата у Њемачкој је био изражен проблем са насљеђем неправне државе, јавиле су се и неке природноправне концепције. Мајхофер је указивао и на супранатурализам, идеологију и митологију и на сву сложеност у коме се нашло право и правна филозофија, гдје се нису могли искључити и неки погрешни кораци. Из овог дријемежа успјела је да се пробуди филозофија права, а наглазак је био на теорији и социологији права, те повезивању са иностраним утицајима, у првом реду, из "англоамеричког и скандинавског света". Највећа пажња је посвећена аналитичкој теорији и теорији система. Посебно је дошао до изражаја формализам и функционализам који су доведени до екстремних нивоа. Мајхофер је такво стање окарактерисао као "формалистичку ампутацију". Међутим, тада се размишљало да ће у Енглеској и САД само нешто да вриједи аналитика, теорија система и утилитаризам, а све друго се занемаривало.[558]

Сви они који се нису уклапали у аналитику и теорију норми, бавили су се онтологијом, природноправним погледима, херменеутиком, а водиле су се и полемике око неких религиозних, астролошких и других феномена. Указује се на: Швертнера, Хаба, Штегмилера, Хирша, Кулена и Коха. Побједом над ултранационалистима разматрања су упућена на прави колосијек филозофије права и на запостављена подручја која захвата помодни тренд.

Постмодерна је захватила област права и допринијела да ирационални осјећај права ужива значајни углед, што се не може тумачити само са ирационалном херменеутиком. Петер Козловски је упозорио да је модерна немоћна да одговори на формалнорационалне правне теорије.[559] Суштинска филозофско-правна истраживања била су

[557] Емил Сиоран: На врхунцу безнађа, Полиграф, Београд, 1998, стр. 64.
[558] Артур Кауфман: Право и разумевање права, Гутембергова галаксија, Београд Ваљево, 1998, стр. 110.
[559] Артур Кауфман: Право и разумевање права, Гутембергова галаксија, Београд Ваљево, 1998, стр. 113.

усмјерена на област цјелокупне филозофије права са настојањем да се докучи шта су право и неправо и њихове разлике. Нису се могле потпуно одбацити формалне теорије, али су неке од њих биле превазиђене. У том смислу Мајхафер се залагао за "целокупну правну филозофију" и "целокупну правну науку" у којима би до изражаја дошло одвајање права од неправа. Такво стање би се могло окарактерисати као "необично важна предградња за сваку могућу правну филозофију, али још не и сама зграда" (Г. Радбрух.)

Петер Козловски је у свом дјелу **Постмодерна култура** указао да она није тренутни тренд, него да има своје опипљиво залеђе и да се јавила послије неуспјелих ранијих идеја и мишљења, а Хабермас је везује за "исцрпљеност утопијских енергија". До сличних становишта је дошао Велмер и неки други савремени мислиоци. Било је јасно да су у том периоду постојали формални правци, али и они друге природе и њихови представници су бранили своја становишта.

Може се закључити да је оправдано постојање аналитичке теорије која би била свјесна своје једностраности и упућена да комуницира са другим правцима, поготову са херменеутиком, јер се оне међусобно прожимају и допуњују.

Постмодернисти се изјашњавају против универзалних норми, поготово су се окомили на право и правни систем и сва јединствена гледишта на локалном и ширем плану. Одлучно су устали против тоталитарних система, универзалних начела, интегрирајућих фактора и интелектуалних централних тачака. Критикују, обезвређују и одбацују све идеологије које настоје да обезбиједе легитимност постојећим гледиштима, судовима, законима и ауторитету. Важно је, по њему, постојати, нема чврстих увјерења и свуда се афирмише промјена и несталност.

Филозофија права је у постмодерној подвргнута критици, оштрим нападима, оспоравању и преиспитивању у свим њеним општефилозофским и филозофско-правним одредбама. Политика и идеоло-гија су се умијешале у све области савременог живота и угрозили право и правни систем. Посредством новог свјетског поретка, међународног права, масовних медија и других средстава моћи и утицаја покушава се цијели свијет американизовати, стално се, наводно, указује да се оваквим активностима спречава могућност избијања Трећег свјетског рата. Умјесто истинске, легалне и легитимне власти имамо симулирану.

У неким дијеловима свијета постоје протекторати у званичном или незваничном облику, затим разни утицаји великих земаља и њихових савеза на економском, политичком, војном, финансијском, законодавном и другим видовима мијешања и интервенције у малим и

неразвијеним земљама. Шири се сфера америчког утицаја на поједине регионе, подручја и земље под плаштом заштите људских права и слободе, демократије, путем нових технологија, хуманитарних и културних мисија, науке и иновација. Атакује се на правне системе малих земаља, захтијевају измјене које, наводно, омогућују трансфер знања и технологије. Свуда око нас су у данашњем свијету маске власти, ужас контроле и нечег неизвјесног, чији сићушни терминали постајемо сви ми. Јављају се, поред домаћих званичних правних система, и транснационални и трансконтинентални центри моћи и (не)званични протекторати који су изнад законодавства једне земље.

Иако је прошла релативно кратак пут, модерна филозофија права је показала у пуној свјетлости проблеме старе филозофије права, њене проблеме, дилеме и недоумице, а и новине који се овлаш оцртавају или избијају у пуној оштрини или жестини.[560] У постмодерно доба филозофија права је добила нове димензије и поље дјеловања. Она је заузела своје мјесто, покаткад свјесна својих слабости, али је потребан одлучнији корак за даљи развој и усавршавање у смислу богаћења садржаја, разматрања нових феномена и употребе адекватнијих метода. Модерна филозофија права је постала стварност овог времена, али драма њеног истинског потврђивања још траје. Још су присутна спотицања о томе шта одређује природу, карактер, смисао и специфичност филозофије права. Филозофија права у постмодерно доба посједује и своје дисциплине и покушава да пружи вјеродостојна знања из своје области, али се спотиче о многе недосљедности. Може се говорити о експлицитној и имплицитној филозофији права. У праву се његује позитивизам, догматизам, нормативизам, реализам, а присутне су још неке оријентације које до изражаја долазе у теорији и филозофији права. Осјећа се утицај психологизма и фројдизма на филозофију права, а конфузија и неизвјесност узимају маха.

У постмодерној до изражаја долазе феноменализам, топика, аксиологија, антропологија и херменеутика права, а има појава екстремног нормативизма и фактицизма, а најчешће су оспоровања постојећег и недоумице.

У области филозофије права присутне су и прагматичне и утилитаристичке тенденције. Друштвеноправне вриједности у које спадају: правда, правичност, истина, слобода и друге заузимају значајно мјесто, али се у постомодерној оне девалвирају и оспоравају. Лингвистичка истраживања, посебно семантичка, обраћају пажњу на природу правног језика и у вези с њим се извлаче закључци о проблему права с филозофског аспекта.

[560] Др Стеван К. Врачар: Структуралност филозофије права, Издавачка књижарска радионица Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1995 стр. 88-89.

Аскриптивизам и дефизибилност су везани за појам права и проширено поље употребе и тумачења правних појмова у класичном и неокласичном облику. Исто тако, не могу се заобићи у постмодерној правни редукционизам, волунтаризам, оспоравање универзализма, као и покушаји нулификације правног система у дјеломичном или потпуном виду.

Неки амерички правници афирмисали су право као умијеће слободе и тиме владавину права истакли као феномен организованог друштва. На дјелу су истовремено парцелизација и плурализација филозофије права. Дошло је до повећања правног искуства, али је шематизација у примјени, за разлику од развијенијих токова правне науке. Филозофско-правна мисао је подложна утицају идеологије, глобалних кретања у свијету, транснационалних компанија и политике. Актуелизује се пословно, ауторско, медицинско и космичко право.

Постмодернисти су оштрицу своје критике усмјерили нарочито на хуманитарно право, хуманистичке тенденције у њему, универзална и јединствена гледишта, вриједности просветитељства уграђене у правни систем, на идеје и идеологије у њему, разумско мишљење, тоталитет, научност, теоријске правне системе и духовност, те остале оријентације и опредјељења који су обећавали прогрес човјечанства и хуманије односе међу људима.

Савремене тенденције у праву се одражавају у виду редукционизма, минимализације па и свођења права на нешто нижи ниво од умјереног и оптималног, али постоји и тежња за максимализацијом права у друштвним односима, истицањем неких његових димензија чак у ирealним облицима, као и за оптималним и критичким усмјерењима. У вртлогу различитих струјања, приступа и опредјељења филозофија права може да заузме становиште које спаја традицију са савременошћу и уважава друштвену стварност.

Ф. Фукујама карактерише стање у савременом свијету, гдје су изражени и постмодерни токови у превласти западних образаца живљења: "Тријумф Запада, западне линије, пре свега видљив је у потпуној исцрпљености изводљивих систематских алтернатива за западни либерализам... Оно чему смо можда сведоци... јесте крајња тачка идеолошке еволуције човечанства и универзализације западне либералне демократије као коначног облика владавине". [561]

[561] Марвин Пери: Интелектуална историја Европе, Clio, Београд, 2000, стр. 633.

XII. ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

"Филозофија значи бити на путу. Њена су питања битнија од њених одговора, а сваки одговор поново се претвара у ново питање..."

(К. Јасперс)

Слиједећи Платонов узор, већина историчара филозофије одређује филозофију као *љубав према мудрости*. Изворно значење ријечи филозофија одражава смисао тражења, односно само истраживање, трагање за смислом и суштином свега постојећег и настојање да се објасне надискуствене појаве и феномени па у дефиницијама филозофије долазе до изражаја велике супротности становишта, пошто оне једнаком силином дејствују једна на друге. Филозофија поставља питања о бићу, свијету, животу и истини па стога изражава систематски и цјеловит поглед на свијет и живот. И мудрост је у филозофији увршћена као узвишена, односно кардинална врлина и значи темељни људски став, заснован на општем животном искуству и свеобухватном разумијевању и сазнању смисла, поријекла и циља живота у рационалном и логичком смислу. Као рационална дисциплина, филозофија се служи мишљењем и слиједи његове законе, а њен главни метод је спекулација, логичко извођење закључака, погледа, ставова и принципа из почетне мисли која може бити искуствена или чисто логичка. У читавој историји филозофије употребљавају се принципи јединства и плуралитета и они наступају у новим и симболичким формама, теже-ћи да открију суштину филозофских проблема од антике до данашњих времена. Извори филозофије су у:

чуђењу,

знатижељи, затим

двоумљењу (сумњи) и

потресености људског бића.

Предмет филозофије је суштина свијета и свега постојећег, чиме се баве још религија и наука на сасвим другим основама и принципима. Искуство није довољно да филозофија објасни свијет и живот па се окреће надискуству и ту се заплиће у велике противрјечности,

искушења и тешкоће, јер не може да дадне потпуна и поуздана објашњења о свијету и животу.

У савременој филозофији најчешће се наводе четири најважнија метода: 1) аналитичкоемпиријски, 2) херменеутички, 3) феноменолошки и 4) критичкодијалектички. Поред наведених, користе се и други методи које износе поједини аутори разматрајући филозофску проблематику, као и специфични методи у етичкој и правној теорији под којим подразумијевамо јединство филозофских и научних дисциплина о моралу и праву са аспекта схватања бити и суштине моралног и правног феномена.

Етика је грана филозофије. То је филозофија морала или филозофско размишљање о моралу, моралним проблемима и моралним судовима и у њој су обухваћена размишљања каква је Сократ слиједио у Платоновом Критону и Апологији, допуњена елементима који су произашли из њеног историјског развоја. Појам етике је еволуирао од свог изворног значења и кроз историју човјечанства добијао шире димензије и многа значења, која су различита у западној и источној цивилизацији, а у неким неразвијеним земљама Трећег свијета присутни су многи племенски елементи и облици моралности. Метаетика истражује "вјечне темеље", полазне принципе и суштину морала па проистиче да је метаетика метафизика морала. Она се развила у бројне правце и њоме се филозофија морала у новије вријеме бави са нормативног аспекта. Примијењена етика настоји да формулише и образложи норме правилног, исправног, допустивог и нужног понашања и поступања, те покушава да усмјери људе на постизање највишег добра у једној заједници, у једној професији и специјалним друштвеним групама. Искрсли проблеми и отворена питања у медицинској, еколошкој и другим областима етике, гдје су евидентне њене филозофске основе, говоре о сложености моралног феномена. И напокон, етичка основа нове свјетске цивилизације, ако она није нова утопија, јесте слобода и различитост, слобода и креативност без илузија.

Филозофија права проучава проблеме права и разне доктрине које су о њему створене и могу да буду разријешене само у функцији једне опште филозофије, једне теорије сазнања, једне метафизике и једног морала. Може се говорити и о метаправним појмовима. Правда не може постојати без права, а нема права без његовог слободног истраживања.

Постоји мултиваријантност односа између права и морала – од антике и етичких учења старих источних цивилизација до савременог доба и њихов однос припада кругу савремених проблема који су заокупљали пажњу филозофа, етичара, филозофа права, правника и научника. Има мишљења да су морал и право исти феномени и да се

међусобно прожимају, а присутна је и парадигма о њиховој одвојености и различитости, што је нарочито изражено код представника правног позитивизма. У суштини, морал и право су у великом броју случајева исте и сродне појаве, али се ипак ради о феноменима који су различити по својој природи, генези, структури, областима, дјеловању у друштву, по степенима (не)моћи и осталим карактеристикама. Карактеристично је да се моралне обавезе и дужности, попут многих правних норми, односе на оно што треба да се учини или не учини у околностима које се појављују у животу дате групе, а не на оне дјелатности које се ријетко и повремено јављају у хотимично одабраним ситуацијама.

Одговорност проистиче из сусрета са другим и увијек се ради о непосредном односу којим се штити личност другог, а не нека апстрактна идеја, идеологија, принцип или нека друга безлична појава. Ако проблемски комплекс одговорности доведемо у везу са науком и филозофском спознајом, долазимо до питања о добром знању које претпоставља морал, свијест и правду, јер своје судове о томе дају науке, а тиме и право, потом филозофија као узвишена спознаја о човјеку, свијету и животу.

Онај дио етике који се упушта у одговорне задатке и процјењује позитивно важећи морал, те формулише опште критеријуме моралности и фиксира неки поредак и ранг вриједности – назива се нормативном етиком, филозофском етиком или метаетиком, како то закључује велики број аутора. Мишљење је многих филозофа и етичара да се етиком назива само тзв. нормативна, односно филозофска етика, а да се у духу опште филозофије конституише посебна дисциплина у области морала. Марксова етика је хуманистичка и заснива се на дијалектичкоисторијском материјализму.

Пошто је филозофија највећи домет људског духа, ниједна дисциплина не може говорити о моралу као она.

Појам почетка и утемељења у филозофији везан је за фундаменталне филозофске појмове који су незаобилазни у сваком истраживању сложених питања, појава, феномена и осталих творевина људског духа па се ту наводе: биће, бивство, сазнање, вриједност, ум, разум, простор и вријеме, идеја, ништа, дух, искуство, материја, истина, метафизика, реализам, свијест, спекулација категорије, релативизам, свијет, тоталитет, дијалектика, добро и зло, принцип, узрок, субјект, објект, трансцендентализам, феноменализам, дужност, стварност, проблем, принцип, космос, чин, апсурд и бројни други.

У теолошким тумачењима темељ човјека, свијета и живота, односно свега што постоји налазе се у Богу. Божје биће одређује наше сазнање, морално дјеловање, смисао живота и остале услове наше егзистенције.

Филозофију највише интересује знање и жели да открије језгро свих наших преднаучних и научних искустава, да досегне првобитне структуре смисла постојећег и одатле крене у поимање сложених конструкција научног и филозофског знања у реалном и идеалном виду.

Значи, темељи филозофије се налазе у ономе што је прво дато, а истовремено представља и исходиште за разум.

Најутицајнији филозофи Запада су расправљали о бројним питањима рационалности као и њеном домету у филозофији и науци. Поставља се питање како једно просто искуство може да се узме као темељ и рационални оквир сложеним теоретским конструкцијама и апстракцијама. Овим проблемом бавили су, поред филозофа, и бројни научници организовањем специјалних истраживања. Постоји различитост приступа и тумачења темеља у филозофији. Полази се од позиције и контрапозиције, те афирмације субјекта, објекта и њиховог јединства и неких других оријентација.

Кад се у тумачењу овог проблема пође од субјекта, тврди се да је темељ искуство које, опет, не задовољава друге критерије да буде утемељење за научно и филозофско сазнање. Идеализам за темељ узима: менталну активност, свијест, дух, идеју, духовну супстанцу, Бога или нешто што је апсолутне, објективне или субјективне природе.

Уколико почетак креће од објекта, узима се начело које је изван њега: материја, реалитет, претежна супстанца, ствар, тијело, тјелесност или нешто друго. Објект се различито разумијева у плурализму филозофских праваца и од тога зависи шта се узима као "објективна егзистенција" (универзалије, математички објекти, све оно што је именовано, али се наводе и дистинкције између "егзистенције" и фактицитета у смислу припадности).

Неки филозофи сматрају да ни материјализам ни идеализам нису моћни да сваки за себе одреде утемељење, јер су свијет и свијест истовремени и недјељиви. По присталицама ове теорије, субјект и објект се саодређују и зато не постоје темељи који подразумијевају двоструко одређење.

У друштвеној стварности траје непрекидни процес изграђивања смислених форми постојања у духу структурирања и реструктурирања укупног човјековог дјеловања, тоталитета искуства и језичког реалитета. На основу дубљег увида може се доћи до закључка да је присутан процес вишедимензионалности и отворености искуства, чиме се обезбјеђује мноштво теоријских и практичних система, успостављања нових структура и њихових значења и смислених токова.

Филозофија права је дио опште филозофије и нуди цјеловито објашњење појаве друштвено-економске, нормативне и вриједносне

димензије права. Поред филозофије права, која је изборила легалитет у савременом свијету, конституишу се и посебне гране у оквиру ње (онтологија, гносеологија, аксиологија, логика, антропологија, естетика и херменеутика права.)

Наводе се различита мишљења о темељима морала: метафизички темељи морала, филозофски темељи у ширем смислу, гдје се морал схвата као надискуствена чињеница, и емпиријски, по којима је морал искуствена чињеница, и то било као човјек (антрополошки) или као друштво (друштвени темељи). Филозофски темељи произлазе из друштвених односа и настанка људске свијести, те одређених творевина људског духа и зависили су од развитка друштва и самог човјека. У ширем смислу у темеље морала спадају: људска природа и њена рационалност, умско мишљење, смисао бића и бивства, врлине, сврха (телос), повезаност морала са суштином свијета, човјечност (хуманост), људска дјелатност, слобода и слободна воља, вриједности добра за друштво и појединца, истина, дух, субјективност, дужност, регулисање живота појединца и колектива, персоналност, историчност, осјећања, требање и добре намјере, интерсубјективност, практичност, комуникативност, здрав разум, законитост, схватање планетарне опасности (еколошки проблеми), избор, идеја ...Морална свијест је дата у самој природи човјека, а суштину морала изражава примјена духа у конкретним односима. Морал као извор права утиче на њега кодификацијом, легализацијом и стандардизацијом морала.

Поред истих и сличних филозофских моралних темеља са филозофским правним основама, наводимо најважније темеље филозофије права: сама природа човјека и умска активност, нормативност, поредак, слобода, мир, истина, свијест, повезаност права са суштином свијета, дужност, одговорност, персоналност, правда и правичност, забрана и санкција, субјективност, дух, императивност, институционалност, регулисање живота у заједници, практичност, сигурност, смисао права у људском свијету, питање шта право јесте и циљ у њему, комуникативност, једнакост, својина, нужност, природа законског резоновања, суштина тумачења и дефинисања права, правна моралност, искази ...

У древној Кини моралисти и легалисти, односно школе lu и fa, воде борбу за превласт. Суштину кинеске етике чини човјекољубље (jen или ren), дужност дјеце према родитељима (ko), док је у Јапану тежиште несумњиво на дужности поданика према владару (ču) и изражава се у витешком духу самураја. У старој Индији живот се морао одвијати према законима dharme, устаљеним обавезама према сили, породици, касти и државој власти, а тек се у појму mokša остварује живот у складу са dharmom. Иначе, у древним источним деспотијама биле су строге дужности поданика и слуга према цару, краљу, односно господару и сваки прекршај је оштро и сурово кажњаван.

У мноштву филозофских, правнотеоријских варијација, различитих гледања и неслагања у питању односа права и морала, најчешће се истиче да су право и морал исте, сличне или сродне појаве, потом стајалиште о "егоизму" права и "алтернизму" морала, као и схватање права као "етичког минимума" и "етичког максимума", затим становиште о природном праву или "више морала у праву", "утапање" права и морала у објективне законитости историје, правни реализам који полази од суштине самог права, став о унутрашњој моралности права, те одвојености и различитости права и морала. Морална норма може ојачати правну норму или спријечити њену реализацију или бити "неутрална" према правној норми. Правна норма може помоћи у формирању моралне, потом разорити постојећу моралну норму или заузети "равнодушан" став према њој.

Од најстаријих времена о моралу и праву се говори као о нечему веома битном за достојанство људске врсте и регулацију живота у заједници. Остале су битне разлике, како у погледу виђења, поријекла и циља морала и права, тако и у погледу критеријума на основу којих се одређују њихови феномени. Међутим, постоји општа сагласност да би друштвени живот изгубио сваки смисао ако би се из њега искључили морал и право. Такође, духовни интегритет појединца постао би незамислив, лишен свијести, која значи моћ суђења и промишљања посљедица у смислу разликовања добра и зла. Свијет који би био постављен изван морала и права личио би на чопор дивљих звијери па се тренуци моралног пада човјечанства, безакоња и анархије углавном поклапају с временом класичних тиранија, а у савременим друштвима са појавом тоталитаризма.

Релација морално – правно извире из саме дубине људског бића и екстериоризује се спољашњим видом човјековог постојања у друштвеној заједници, јер се не смије изгубити из вида да је човјек друштвено биће, Аристотелов зо-он политикон. То значи да морални и правни став и њихов међуоднос у структури човјековог бића извиру из саме његове заједнице и дају му одређени ред и ритам рациналног дјеловања и не допуштају му да искаче из разумног оквира, помажу му да се лакше ослобађа страсти и сувишних емоција и усмјеравају га према креативном телосу. Релација морално – правно брине за склад и хармонију у друштвеној заједници, с тим што је моралност унутрашња страна нужности, слободновољне мотивације за дјелање и правности, а то значи бит морала, оно по чему је морал морал. Правност је суштина права и заснива се на ванјском регулисању односа у друштву у смислу принуде, односно морања, и темељи се на закону и законитом обичају у духу правде и правице.

Проистиче да је бит морала оно што је морално, а с ону страну моралности је неморалност. То исто важи за феномен права и правности. Кршењем норми и односа који владају у друштву

санкционише се или аутономним, унутрашњим доживљајем гриже савјести (морална санкција), или хетерономним поступком оличеним у спољној сили (правна санкција).

Дакле, морал и право имају своју бивственост, своју темељну структуру постојања и ови реалитети, феномени и структуре њихових односа у људском бићу посједују велику важност и врше утицај на људску егзистенцију. Начин постојања моралитета у једној заједници изражава унутрашњи импулс те заједнице и њену динамику, док је правност спољашњи чувар и заштитник реда и мира, сигурности и поретка у друштву. Сама супстанца етичког и правног представљају једну високу синтезу душевнодуховних моћи човјека као рационалног бића. Захваљујући човјековом уму и уопште рационалности, омогућено је да се он прихватљиво понаша и поштује ред и поредак, за разлику од ирационалног понашања.

Далеко је од тога да су супстанца морала и права чисто рационалне. У ствари, људске одлуке најчешће су мотивисане ирационалним елементима, нпр. осјећањима, вољом, тим унутрашњим силама које долазе са самог дна, дубине људске тмине, тј. подручја несвјесног. Човјек је духовно и креативно биће и морално је одговоран за посљедице свога избора. Стога је он одговоран у свакој прилици и на сваком мјесту, у сваком стању и сваким поводом. Свијест је наш интимни судија који санкционише, самоконтролише, изазива стид и упућује нас према доброј сврси. Унутрашња духовна слобода мјери се степеном поштовања моралне норме и дужношћу опредјељења између порока и врлина.

Дужности су моралне и правне природе и представљају згуснути садржај субјективне воље, ума и емоција у циљу добре сврхе за све припаднике људског рода и тежња за идеалом општег и јавног добра.

Моралност и правност постоје у самим темељима човјекове културе и социјалноисторијске егзистенције и кад попусте њихови механизми, руше се дотадашње тековине друштва. Нису искључена иреална стања у друштву када долази до помрачења људске свијести и на сцену ступају разарачке силе и односи, што изазива вишеструке негативне посљедице и поремећаје односа у моралној и правној сфери.

Свјетлост ума треба да изграђује супстанцу једног чистог моралитета, али и ту постоји она позната двоструког објективног и субјективног ума који је настао познатим сократовским скретањем, да би се у нашој стварности трансформисао у инструментални ум. И у области правности тежи се хармонији у друштву и идеалима правде, правичности и истине, али постоји раскорак између жеља и могућности, између стварности и идеала, а ратно стање и остала неповољна кретања у друштву изазивају слабљење и рушење дотадашњег правног система и чине га неупотребљивим. Морална и правна криза

паралишу нормалне токове у друштву, међусобно су условљене, изазивају тешке посљедице и поремећаје у друштвеним односима, а излазак из кризног стања захтијева висок степен свијести, одговорности, одрицања и дуготрајан опоравак на плану изградње новог морала и права, те одговарајућег система вриједности. Врховни критеријум моралног и правног понашања је свијест усмјерена на слободно субјективно просуђивање, али и на пројектовање мотива, намјера, одлука и дјела са становишта добра за све. Човјек је по својој генеричкој суштини биће слободне свијести, увјерења, дужности и морала и тежи за остварењем истине, правичности и хуманих циљева у друштву.

Разматрање филозофских темеља и односа морала и права сеже у средиште смисла људског постојања и омогућује да се овај однос схвати као стуб и ослонац човјекове друштвене егзистенције и његов даљи опстанак на планети и као превасходан услов његовог цивилизацијског хода.

FINAL DISCUSSION

"Philosophy means being on the way. Its questions are more important then its answers but every answer becom es a new question again..."

(K. Jaspers)

Following Plato's model, the most of philosophy historians determine philosophy as *Love toward wisdom.* Authentic meaning of the word Philosophy reflects the sense of seeking, in other words selfexploring, searching for the sense and the essence of everything that exists and efforts to explain already experienced phenomenon so in definitions of philosophy great differences of viewpoints show up because they impact one to another with the same force. The philosophy places the question on human being, world, life and truth so it systematically expresses its point of view toward world and life in whole. And wisdom is inserted in philosophy as elevated but cardinal virtue and means basic human attitude based on life experience in general and overall understanding and realization of sense, descent and objective of life in rational and logical sense. As rational discipline, philosophy uses opinion and follows opinion's laws, but philosophy's main method is speculation, logical making of conclusions, point of views, attitudes and principles from the starting thought that can be empirical or pure logical. In the history of philosophy general principles of unity and plurality are being used and they act in new and symbolic forms aspirating to discover the essence of philosophical problems ever since the classical period until current days. The philosophy's origins are in the following:

- wonder
- curiosity, then
- doubt and
- upset human being.

The subject of philosophy is essence of the world and everything that exists engaged by the religion and science on completely different basis and principles. The experience is not enough for philosophy to explain the world and life so it turns to above the experience and that is the place where big contradictions entangle, temptations and difficulties because it is not able to give complete and reliable explanations about world and life.

There are four the most important and the oftenest methods: 1) analytical-empirical, 2) hermeneutical, 3) phenomenological and 4) critical-dialectical method.

Besides above mentioned, other methods are being used offered by some authors discussing philosophy's problems as well as specific methods in ethical and lawful theory under which unity of philosophical and scientific disciplines on moral and justice are understo-od from the aspect of understanding the essence and matter of moral and lawful phenomenon.

Ethics is the branch of philosophy. That is phulosophy of moral or philosophical thinking about moral, moral problems and moral judgments, which includes the thinking that Socrates followed in Plato`s Criton and in Apology, supplemented with elements that are outcome of its historical development. The concept of ethics evolved out of its origin meaning and through the history of development of the mankind was expanding into wider dimensions and many other meanings that are different in western and eastern civilization, and than in certain underdeveloped countries of Third Reich there are many tribal elements and forms of morality. Meta-ethics investigates eternal basis, starting principles and essence of moral resulting that metaethics is metaphysics of moral. It has been developed in numerous courses and philosophy of moral, in newer days, is engaged from normative aspect. Applicable ethics tries to formulate and explain the norms of correct, right, permissible and necessary behavior and acting, and then tries to direct people to gain the highest level of well-being in one community, in one profession and specialized social groups. Problems and open questions and medical, ecological and other fields of ethics, where their philosophical bases are evident, and they tell us about complexity of moral phenomenon. And finally, ethical basis of new world civilization, if it is not new utopia, is the freedom and diversity, freedom and creativity without illusions.

The philosophy of justice studies problems of justice and various doctrines that are created and they can be dissolved only in the function of one general philosophy, of one theory of knowledge, of one metaphysics and of one moral. It can be spoken about metalawful concepts. Justice cannot exist without law and there is no law without free exploring of the same.

There are relationships that are multi-variant between laws and moral ever since classical period and ethical studying of ancient eastern civilizations until modern time and their relationship belongs to the circle of modern problems, which were drawing attention of philosophers, ethicist, philosophers of law, lawyers and scientists. There is opinion that moral and justice are the same phenomenon and that are mutually pervading, and there is the paradigm on their separation and diversity, which is especially distinct with representatives of legal positivism. The moral and justice are in numerous cases same or related

phenomenon, and yet they are phenomenon that differ according to their nature, genesis, structure, fields, performance in society, degrees of power or nonpower and other characteristics and abilities.

It is characteristic that moral obligations and duties, like many lawful norms, relate to the things that should be done and that should not be done under circumstances that appear in the life of given group but it does not relate to the activities that rarely or sometimes show up in chaotic selected situations.

The responsibility originates from the meetings with others and it is always immediate relation with whom we protect the personality of other but is not some abstract idea, ideology, principle or some other impersonal phenomenon. If problematic complex of responsibility bring to the connection with the science and philosophical perception, we come to the question on go-od knowledge that represents moral, consciousness and justice because judgments are given by sciences following by justice and then philosophy as elevated perception about man, life and world.

That part of ethics, that gets into responsible tasks and evaluates positive valid moral, and formulates general criteria of morality and fixes some order and rank of value, is called normative ethics, philosophical ethics or meta ethics, concluded so by many authors. It is thought by many authors and ethicists that ethics is only so called normative or philosophical ethics but in the spirit of general philosophy to constitute special discipline in the field of moral. Marx's ethics is humanistic and is based on dialectichistorical materialism.

Since the philosophy is the biggest scope of human spirit not even one discipline can speak about moral like philosophy.

The research on the beginnings and basis in philosophy is connected to fundamentalphilosophical terms that are unavoidable in any research of complex questions, appearances, phenomena, and other creations of human mind such as: being, existence, cognition, value, mind, reason, experience, matter, truth, metaphysics, realism, conscience, speculation, transcendentalism, phenomenalism, duty, reality, problem, cosmos, act, absurd, nihilism, and many other.

In theological explanations, the foundations of man, world and life, i. e. of all that exists, are in God. God determines our cognition, moral actions, sense of living, and other conditions for our existence.

The philosophy is most interested in cognition, and it is striving to discover the core of all our prescientific and scientific experiences, to reach the original structure of the sense of the existing things, and to move on from there into understanding of complex constructions of scientific and philosophical knowledge in a real and ideal way.

Therefore, the foundations are in the first thing that was given, and which at the same time represent the source of reason.

The most influmential Western philosophers discussed about numerous issuesrelated to rationality and its range in philosophyand science. A question arises on how a simple experience can be taken as foundation and rational frame of complex theoretical constructions and abstractions. Besides philosophers, these issues were also tackled by many scientists that organized special researches.

There are differences in approaches and interpretation of the foundations in philosophy. Itstarts with positions and counter-positions, and affirmation of subject, object, and their unity, as well as some other orientations. If we start from the subject in interpreting the issue, we than claim that the foundation is experience that again is not satisfactory to other criteria that see the foundation in scientific and philosophical cognition.

Idealism takes for foundation: mental activity, conscience, spirit, idea, spiritual substance, God, or something, which is of absolute, objective or subjective nature.

As a start with an object we take the principle that is out of it: matter reality, substance, thing, body, bodily, or something else.

Object is differently understo-od through pluralisam of philosophical directions, and upon that depends what will be taken as "objective existence" (universals, mathematical objects, all that is named, but also mentioned are distinctions between "existence" and"facts" in the sense of belonging.

Some philosophers think that neither materialism nor idealisam are powerful enough to each determine the foundation for itself, as the world and conscience are simultaneous, and are not visible. According to the followers of this theory subject and object are defining each other, and there are no foundations that would be defining both.

In social reality there is a continuous process of construction of reasonable forms of existence in the spirit of structuringand restructuring of total human acting, totality of experience, and physical factor.

Based on deeper analysis we could come to a conclusion that there is a process of multiple dimensions and openness of experience for which there many theoretic and practical systems and contradictions of new structures and their meanings and sensible flows.

The philosophy of justice is part of general philosophy and it gives full explanation for socialeconomic phenomenon, normative and valuable dimensions of justice. Besides philosophy of justice that fought for legality in modern world there are special branches being constituted in the framework of

philosophy (ontology, gnoseology, axiology, logics, anthropology, esthetics and hermeneutics of justice).

There are various opinions on basics of moral: metaphysical basics of moral, philosophical basics in wider sense where moral is understo-od as above experienced fact, and empirical, according to which the moral is experienced fact whether it was as a man (anthropological) or society (social basics). Philosophical basics are resulted from social relations, from genesis of human consciousness and from certain creations of human spirit. These basics depended on development of society and human being. In broader sense in basics of moral are included: human nature and its rationalism, the opinion of the mind, the sense of human and battle, virtues (telos), the connection of moral with essence of the world, humaneness (humanity), human activity, freedom, and free will, values of go-od for society and for individual, truth, spirit, subjectivity, obligation, regulating the life of individual or group, personality, history, emotions, need for go-od intention, inter subjectivity, practical, communicative, common sense, legality, the understanding of global danger (ecological problems), choice, idea... The moral consciousness is given in the human nature itself but the essence of moral is expressed by use of spirit in concrete relations. The moral as the source of justice influences on same by codification, legalization and standardization of moral. Besides the same and similar philosophical moral basics with philosophical lawful basics, we list the most important basics of philosophy of justice: human nature itself and mind activity, normative, order, freedom, peace, truth, consciousness, the connection of justice with essence of the world, obligation, responsibility, personality, right and equity, prohibition and sanction, subjectivity, spirit, imperativity, institutionality, regulation of life in community, practical, security, the sense of law in human world. The question is what is law/justice and objective in it, communicativity, equality, property, necessity, the nature of legal rationing, essence of interpreting and defining the right, lawful morality, statements...

In ancient China, moralists and legalists, in other words the scho-ols of Lu and Fa fight for the dominance. The essence of Chinese ethics is kindness (jen) and obligation of children toward parents (ko). But in Japan the focus is, with no doubt, the obligation of the citizen toward the ruler (chu) and it is expressed in the spirit of the knight of samurais. In ancient India the life had to go on according to the rule of Dharma, and to usual obligations toward power/force, family, cast and state authority but just by the concept of moksha the life according to Dharma was achieved. Yet, in ancient eastern domain of despots there were strict obligations of citizens and servants toward emperor, king or master and every violation was brutaly and strongly punished.

In many philosophical, legaltheortical variations, various point of views and disputes related to relations between justice and moral it was often said that justice and moral are the same, related or close phenomenons and then the viewpoint on «egoism» of justice and «alternism» of moral as well as understanding of justice as «ethical minimum» and "ethical maximum". Then after, viewpoint on natural law or «many morals in the justice», "drowning" of justice and moral in objective legalities of the history, lawful realism which begins from the essence of law, the attitude about internal morality of law and separation and diversities between law and moral. Moral norm can strengthened legal norm or prevent its realization or it can be «neutral» toward legal norm.

The lawful norm can help forming of moral norm, then it can destroy moral norm or can have "apathetic" attitude toward moral norm.

Since the ancient times, it has been spoken about moral and justice like about something very important for the dignity of mankind and regulation of life in the community. Other differences are important, in the view of sight, descent and objective of moral and law as well as in the sense of criteria on whose basis their phenomenon are determined. However, there is general agreement that social life could lose every sense if we take out moral and law. The spiritual integrity of an individual would become inconceivable, deprived from consciousness that means power of thinking and minding on consequences in the sense of recognizing go-od and evil. The world that would be set out from moral and law, would lo-ok like herd of wild beasts so a moments of moral fall of mankind, lawlessness and anarchy would mainly coincide with the time of classic tyrannies but in modern societies with a phenomenon of totalitarianism.

The relation between moral and law comes from the deep inside of human being and comes out through external form of human existence in social community because it cannot be lost out of sight that the man is human being, Aristotle's *zo-on politikon*. This means that moral and lawful attitude and their relationship in the structure of human being rise from the community itself and gives certain order and rhythm of rational performance and do not allow him to come out of rational framework. They help to release, easily, passions and nonessential emotions and direct toward creative *telos*. The relation between moral and legal takes care of harmony in social community but the moral is the inner side of necessity, free will, motivation for action and legality, and that means the essence of moralwhy is moral moral. The legality is the essence of law and it is based on outer regulation of relations in the society in a sense of compulsion or it is based on law and lawful custom in the spirit of justice and right.

So the essence of moral is something moral and the other side of moral is immorality. The same is for law and legality. By violating the norm and relation

that are ruling in the society it is being sanctioned with either autonomous or inner experience of pangs of conscience (moral sanction).

So, moral and law have its essence, basic structure of existence and through these realities and phenomenon and through the structure of their relation in human being I wanted to show big importance of that structure of human existence. The way of existing morality in one community expresses pulse of that community and its dynamics while legality is outer guardian and protector of order, peace, safety and system in society.

The substance of ethical and lawful represents one high synthesis of spiritual and mental powers of the man as rational human being. Thanks to human mind and rationality in general it is provided that man can acceptably behave and respect order and system when comparing irrational behavior.

It is far to be the fact that this substance of moral and lawful is pure rational. The human decisions are often motivated with irrational elements, for example, emotions, will, those inner forces who come from the bottom of the human body or from the fields of unconsciousness. The man is spiritual and creative human being and morally responsible for consequences of his choice. So he is responsible in any situation and in any place, in any state and with any motive or reason. The conscious is our intimate judge, who sanctions, self-controls, calls out the shame and directs us toward go-od goal. The inner spiritual freedom is measured with a degree of respect of moral norm and obligation toward determination between vices and virtues.

Obligations have moral and lawful nature and represent thickened content of subjective will, mind and emotions with objective of go-od purpose for all members of mankind and aspiration for ideal of general and public well being.

Morality and legacy exist in the foundation of man's culture and social-historical existence and when their mechanisms lo-osen up then society's go-ods start to fall apart. Unreal states are not excluded in society when it comes to mental breakdown of human conscious and then destructive forces come out who result negative consequences and disturbance in the sphere of moral and lawful relation.

The light of the mind should be building the substance of one pure morality but even then exists well known twofold of objective and subjective mind that raised according to known Socrates turning so it could in our reality transform in instrumental mind. Even in the field of legality it longs for harmony in the society and ideals of justice and legacy but there is clash between wishes and possibility, between reality and ideals and the state of war and other negative developments in the society provoke weakening and destruction of present legal system and they make it useless. Moral and legal crisis paralyze normal courses in the

society, and they are mutually conditioned, provoke heavy consequences and disturbances in social relationships but to come out from that state demands high degree of conscious, responsibility, renunciation and long-term recovery regarding reconstruction of new moral and law and certain system of value. The supreme criteria of moral and lawful behavior is conscious of managing toward free subjective judgment but toward projecting motives, intentions, decisions and acts from the go-od for all point of view.

The man is, according to his generic essence, human being with free conscious, certainty, obligations and morals and he longs for the truth to come true, legality and human objectives in the society.

The discussion of philosophical basics of relation between moral and lawful goes in the nucleus of the sense of human existence and provides to this sense to be understo-od as a post to human social existence and his future survival on this planet as well as superb condition for his civilization walk.

ABGESCHLOSSENE BETRACHTUNGEN

"Philosophie heisstauf den Weg zu sein. Ihre Fragen sind wesentlicher als ihre Antworten und jede Antwort verwandelt sich wiederholt in eine neue Frage..."

(K. Jaspers)

Nächste Platans Muster, die Mehrheit der Geschichtsmänner der Philosophie bestimmen die Philosophie wie Liebe nach der Weisheit. Die orginelle Bedeutung philosophicher Wörtern erhält den Sinn von Suchen bzw. nur Forschung, Suche nach den Sinn und Wissenheit aller Bestehenden und streben das sich übererfahrene Erscheinungen erklären und Phänomene, die in der Definition der Philosophie zum Ausdruck kommen, grosser Gegensätze der Bevölkerung weil sie mit gleicher Macht ein auf den anderen einwirken. Philosophie stellt Fragen über die Menschen, die Welt, das Leben und die Wahrheit und deshalb drückt sie sich systematich und stellt ganze Übersicht auf die Welt und das Leben. Und Weisheit ist in der Philosophie eingeordnet wie eingebildete oder kardinalische Persönlichkeit und bedeutet gründliche, menschliche Stellung, gegründet auf den allgemeinen menschlichen Erfahrungen und mit den allgemeinen Verständnis und der Erfahrng des Sinnes, der Stammung und dem Ziel des Lebens, in rationellen und logischen Sinn. Wie rationelle Disziplin die Philosophie dient mit den Denken und folgt seinen Gesetze und ihre wichtigste Methode ist die Spekulation, logische Ausführung der Abschliessung, Übersicht, Stellungen und Prinzip aus den anfänglichen Gedanken, die kann erfahren aber auch logisch sein. In der ganzen Geschichte der Philosophie werden gebraucht; die Principien der Einheit und Pluralität und sie entstehen in neuen und symbolichen Formen, strebend um das Wesen der philosophischer Probleme von Antike bis zum heutigen Zeit zu endecken. Die Quellen der Philosophie sind:

- Wundern
- Neugier, dann
- Zweifel und
- Ergriffenheit des menshlichens Wesens.

Fach der Philosophie lehrt über das Wesen der Welt und alles Bestehende, mit der sich immer noch Religion und Weisheit aus ganz anderen Gründen und Prinzipen beschäftigen. Erfahrung genügt nicht, daß die Philosophie die Welt und das Leben erklärt und deshalb dreht sie sich nach Überführungen und hier verpflichtet sie sich in grosse Gegenwörter und Schwierigkeiten weil sie nicht die ganze undakzeptabele Erklärung über die Welt und das Leben gibt.

In der heutingen Philosophie werden meistens die vier wichtigsten Methoden genannt und das sind die; 1) Analystischempirische, 2) Hermeneutische, 3) Phänomenlogische und 4) Kritisch-dialektische Methode. Neben den genannten, werden auch andere Methoden die einzelne Autoren rausbringen wenn sie philosophische Problematik betrachten, auch wie spezifische Methoden in ethischen und rechtlichen Theorie, unter welchen man die Einzelheit philosophischer und wissenschaftlicher Disziplin des Morales und Rechtes versteht, mit den Aspekten das Verständnis, in den Wegen des moralischen und rechtlichen Phänomens zu setzten.

Ethik ist der Ast der Philosophie, dass ist die Philosophie des Morales oder philosphische Überlegung über das Moral, die moralischen Problemen und moralische Gerichten, in ihr sind erfasst Überlegungen, welche der Sokrat gefolgt hat in den Platans Kriton und der Apologie, ergänzende Elementen die aus ihrer geschichlicher Entwicklung vergangen sind. Der Begriff der Ethik hat evuliert von seinen orginellen Wissen und durch Geshichte der Entwicklung der Menschheit, hat er bekannte breite Dimmensionen und viel Wissen, die unterschiedlich in West und Ost Zivilisation dann sind in einigen nicht entwickelten Ländern der Dritten Welt, dabei viele edele Elemente, in Form des Morales. Metaethik forscht ewige Gründe, anfängliche Prinzipien und den Wesen des Morales und stellt da das Meta-Ethik Meta-Physik des Morales ist. Sie hat sich entwickelt in zahlreiche Richtungen und Philosophie des Morales in der neuen Zeit, mit ihr beschäftigt sich aus den normativen Aspekt. Angewendete Ethik versucht zu formulieren und erfasst Normen mit regelmässigen, richtigen, erlaubten und nötigen Benehmens und Verhaltens, die versucht Menschen zur richten; zur Schaffung, zu den meist Güten in einer Gesellschaft, in einer Profesie und in speziellen gemeinschaftlichen Gruppen. Eingetroffene Probleme und offene Fragen in medizinischer, ökologischer und anderer Entwicklung der Ethik, wo die übersichtliche und philosophische Grundregeln sprechen über den Zusammenhalt des moralischen Phänomens. Und endlich etihsche Grundregel neuer Welt-Zivilisation wenn sie nicht die neue Einschmelzung, Freiheit und Unterscheidung und Kreativität ohne Illusionen ist.

Philosophie des Rechtes lehrt Probleme des Rechtes und unterschiedlicher Doktrinen, welche über ihn erschaft sind und gleiche können erklärt werden nur in der Funktion einer allgemeinen Philosophie, einer Theorie, einer Erfahrung, einer Meta-Physik und eines Morales. Es kann gesprochen werden auch über metarechtliche Begriffe. Gerechtigkeit kann nicht bestehen ohne den Rechten aber es gibt nicht Rechte ohne seine freihe Forschung.

Es besteht Multi-Variation der Verhältnisse zwischen den Rechten und des Morales, von der Antike und den etischen Lehren der alt östlicher Zivilisation, bis zum heutigen Zeit und deren Verhältnisse gehören den Kreis der heutigen Problemen, die sammeln die Aufmerksamkeit der Philosophen, Philosophen des Rechtes, der Juristen und den Wissenschaftlern. Es gibt Meinungen, dass Moral und das Recht gleicher Phänomen sind und dass sie sich gemeinsam und anwesend über ihre Trennung und Unterscheidung unterscheiden, was besonders ausdrucksvoll bei den Vertretten des Rechtes der Passivität ist. In den Wesen sind das Moral und das Recht in einer grossen Zahl der Zufälle, gleiche und verwandte Erscheinung aber es handelt sich trotzdem über Phänomene unterschiedlicher Natur, von den Genen und der Struktur aus von den Handeln in Freundeskreis, von der Stellung der Macht und den anderen Charakteren. Es ist charakteristich das morale Aufgaben, wie viele rechts Normen bzw. die gemacht werden müssen oder was nicht gemacht ist, in Umständen, die in Leben vorgegebener Gruppen eintretten aber nicht auf die Tätigkeiten, die nur manchmal in ausgewählten Situationen vorkommen.

Verantwortung entsteht aus einen Treffen mit anderen und immer handelt es von nicht geraden Verhältnis, mit den der Charakter des anderen geshützt wird, und nicht irgendeine schlechte Idee, Ideologie, Prinzip oder eine andere unwichtige Erscheinung. Wenn wir problematischen Kompleks der Verantwortung in die Beziehung mit der Wissenschaft und philosophischer Weisheit bringen, kommen wir zur der Frage von guten Wissen, was der Moral darstellt, Welt und Gerechtigkeit, weil seine Gerichte das Wissen geben und damit auch das Recht, dannach die Philosophie als eingebildetes Wissen über den Mensch, die Welt und das Leben.

Der Teil der Ethik der sich in verantwortliche Aufgaben einlässt und der positives dauerndes Moral schätzt, der auch Form, allgemeine Kriterien des Morales schätzt und der auch ein Vergleich und den Rang des Wertes schätzt, wird bezeichnet als normative Ethik, philosophische Ethik oder MetaEthik, die das auch viele Autoren bezeichnen. Das Denken vieler Philosophen und Ethikern, was sich auch Ethik nennt, so gennante normative bzw. philosophische Ethik und das sich in die Seele der allgemeinen Philosophie einprägt, lehrt besondere Disziplinen des Morales. Die Ethik des Marksons ist humanistisch und ist gegründet auf dialektischhistorischen Materialismus.

Weil die Philosophie der grösste Empfang menschlicher Seele ist, kann keine Disziplin über Moral sprechen wie sie allein.

Forschung des Anfangs und der Errichtung in der Philosophie ist an den fundamentalen philosophischen Begriffe, die in jeder Forschung der zusammengesetzten Fragen, Erscheinungen, Phänomenen und anderer Schöpfungen des menschlichen Geistes unmittelbar sind, gebunden worden, und hier werden angegeben: Wesen, Dasein, Erkenntnis, Wert, Sinn, Verstand, Erfahrung, Materie, Wahrheit, Metaphystk, Realismus, Gewissen, Spekulation, Kategorien, Relativismus, Bewußtstein, Totalität, Dialektik, Gut, Prinzip, Ursache, Suvbjekt,

Standpunkt, Phänomenalismus, Pflicht, Wirklichkeit, Problem, Prinzip, Kosmos, Tat, Absurdität, Nihilismus und zahlreiche andere.

In den teologischen Deutungen, Gründe des Menschens, der Welt und des Lebens, beziehungsweise des Alles was besteht, befindet sich im Gott. Gotteswesen ordnet das unsere Erkenntnis, morale Wirkung, Sinn des Lebens und andere Bedigungen unserer Existen.

Philosophie interessiert sich ammeisten für das Erkenntnis und sie möchte den Kern aller unseren Vorlernund Lernerfahrungen entdecken, zur Urstruktur des Sinnes des Daseines zu erreichen und davon in die Auffassung der zusammengesetzten Konstruktionen der Lernund philosphischen Wissens im realen und idealen Gesichtssinn zu bewegen.

Es bedeutet, die Gründe befinden sich in diesem, was das Erste gegeben worden ist, und gleichzeitig stellen auch Ausgangspunkt für den Verstand dar.

Die einflußreichsten Philosophen des Westens haben über die zahlreichen Fragen des Rationalismus, und auch wie über seiner Leistung in der Philosophie und Wissenschaft diskutiert. Es wird eine Frage gestellt, wie eine einfache Erfahrung als Grund und Rationalrahmen den zusammengesetzten theoretischen Konstruktionen und den Abstraktionen genommen werden kann. Mit diesen Problemen haben sich, neben der Philosophen, und zahlbare Wissenschaftler mit der Organisation der spezifischen Forschungen abgegeben. Es besteht eine Verschiedenheit des Zutrittes und der Deutungen der Grunden in der Philosophie. Es wird von der Position und Konstruktion, und der Affirmation des Subjekts, des Objekts und seiner Einheitlichkeit und der anderon Orientierung abgegangen.

Wan in der Deutung dieses Problem vom Subjekt abgegangen wird, wird es behauptet, daß der Grund eine Erfahrung die wieder andere Kriterien nicht befriedigt, eine Errichtung für die Lernund philopsophische Erfahrung zu sein, ist.

Idealismus für die Grunde nimmt:mentalische Aktivität, Bewußtsein, Geist, Idee, geistliche Substanz, den Gott oder was absolute oder subjektive Natur hat.

Als Beginn bei dem Objekt wird ein Printip das außer des Beginnes ist, genommen: Materie, Realität, protegiertes Substanz, Sache, Leib, Leibhaftigkeit oder was anderes.

Objekt wird verschiedenartig durch die Pluralität der philosophischen Richtungen begriefen und davon hängt ab, was als "objektive Existenz, , genommen wird (Universalien, mathematsche Objekte, alles was genannt worden ist, aber werden auch Distiktionen zwischen "Existenz", und "Fakzitität", im Sinne der Angehorigkeit angegeben.

Einige Philosophen betrachten, daß weder Materialismus noch Idealismus krafting ist, daß jedes fur sich selbst eine Errichtung ordnet, weil die Welt und das Bewußtsein gleichzeiting sind aber nicht sichtbar. Nach den Anhängern dieser Theorie ordnen Subjekt und Objekt mit und darum bestehen keine Gründe die die Doppelbestimmnung verstehen.

In der Gesellschaftswirklichkeit dauert ununterbrochen Ausbauprozeß der nachgedachten Formen des Daseines im Geist der Struktuierung und Restruktuierung des insgesamten menschlichen Wirkung, der Totalität der Erfahrung und des Sprachfaktors.

Auf Grund der tieferen Erkenntnis, kann man zum Schluß kommen, daß ein Prozeß der Mehrdimensionen und der Erfahrungsoffenheit anwesend ist, und damit wird eine Menge der theoretischen und praktischen Systeme und eine Gegenüberstellung der neuen Strukturen und ihrer Bedeutungen im Sinne der Läufe versichert.

Philosophie des Rechtes ist ein Teil der allgemeinen Philosophie und bietet hauptsächliche Erklärung der Erscheinungen bevölkerungsekonomischer Normen und wertvolle Dimmensionen des Rechtes. Neben der Philosophie des Rechtes die die Logistik in der heutigen Zeit für sich erkämpft hat, lehrt sie besondere Äste in Rahmen von ihr selbst (Ontologie, Gnosseologie, Aksiologie, Logie, Antropologie, die Ästhetik und die hermetischen Rechte).

Es werden gennant unterschiedliche Gedanken über die Gründe des Morales; Metaphysische Gründe des Morales philosophische Gründe in breiten Sinn, wo sich der Moral als überfahrende Tatsache versteht und das als der Mensch (antropolisch) oder als die Gesellschaft (gesellschaftliche Gründe). Philosophische Gründe enstehen aus gesellschaftlicher Beziehungen und der Entstehung der menschklichen Seele. Im breiten Sinn des Morales gehören: menschliche Natur und ihr Razionalität, verständliches Denken, Sinn der Menscheit, Freiheit und der freien Wille, Wert des Gutes für die Gesellschaft und den Einzelnen, Wahrheit, Seele, Geschichte, Gefühle, Komunikation, gesunde Verstand, Gesetze, Wahl und Ideeen...Moralisches Verstand ist gegeben in der Natur des Menschen und das Wesen des Morales zeichnet die Anpassung der Seele in konkreten Beziehungen. Der Moral als Quelle des Rechtes wirkt gleich auf Kondifikationen, Legationen und Standardisationen des Morale. Neben den gleichen Gründen angeblieche wichtigsten Gründe der Philosophie der sind: allein die Natur, der Mensch und seelische Aktivität, Normativität, der Vergleich, die Freiheit, der Frieden, die Wahrheit, Welt, die Verbindung des Rechtes mit dem Wesen der Pflichtes, der Verantwortung, der Personalität, der Gerechtigkeit, Verbot und Subjektivität, die Seele, Imperität, Institutionalität, Führung des Lebens in einer Gemeinschaft, Sicherheit, Sinn des Rechtes in menschlicher Welt, es stellt sich die Frage was die Recht ist und was der Ziel des Rechtes ist.

In der alten China Moralisten und Legalisten bwz. Schulen Lu und Fa führen den Kampf zur Führung. Das Wesen der chinesischen Ethik leehrt die

Menchen, die Liebe (jen) und die Pflichten der Kinder gegenüber den Eltern (ko) zu erledigen, bis in Japan die Sklaven Pflichten gegenüber den Führern haben und es lebt sich dort in fürsterlichen Sinn. In der alten Indien müsste Leben von jewlligen Führern ausgeführt werden aber erst nach den Begriff Mokscha wird das Leben nach den Sinn Sklave und Herrscher ausgeführt und jedes Brechen war streng bestraft.

In einer Menge philosophischer, rechtlich theoretischer Variationen, unterschiedlicher Anschauen und unt. Differenzen der Fragen, Beziehungen zwischen den Rechten und den Morals, wird meistens angedeutet das Moral und das Recht gleiche, ähnliche und verwandte Erscheinungen sind, dann Haltestellen wie "Egoismus" des Rechtes und "Alterismus" des Morales, wie die Bevölkerung über natürliches Recht oder "etihsches Maksimismus", "Eintauchen" des Morales in objektive Gesetze der Geschichte, den rechten Realismus, der zum Wesen des Morales kommt, die Stellung der inneren Moralität des Rechtes, dann der Trennung und Unterscheidung des Rechtes und Morales. Die moralische Norm kann rechtliche Norm stärken oder ihre Realität aufhalten oder sie kann "neutral" gegenüber der rechtlichen Norm sein.

Die rechtliche Norm kann behilflich sein; beim Formulieren des Morales, beim Aufklaren der bestehenden moralen Norm oder der besetzten "gleichberechtigen" Stellung über sie.

Von der ältersten Zeit über den Moral und über das Recht spricht man wie über irgendetwas sehr wichtiges, für die Würde der menschlichen Art und der Führung des Lebens in einer Gemeinschaft, Zukunft, Stammheit und des Zieles des Morales und des Rechtes. Auch seelischer Integrität Einzelner wäre uninteressant, bei den Sinn der Unterscheidung des Guten und des Böses. Der Welt der gestellt wäre, ausser moralischen Fallens der Menscheit, ohne Gesetze und Anarchie, hauptsächtlich bedekend mit zeitlich klasischen Tiranie und der häutigen Gesellschaft, mit der Erscheinungen des Tolarismus, wäre einer Horde von wilden Tieren ähnlich.

Die Relation moralisch rechtlich erscheint aus der Tiefe menschlicher Seele und zeichnet sich durch die Sicht gemeinschaflicher Einheit weil es sich nicht aus der Sicht verlieren darf, dass der Mensch gemeninschaftiches Geschöpf ist. Aristoteloven zo-on politikon. Das heisst das moralische und rechtliche Stellung und deren gemeinschaftliches Verhältnis in der Struktur des menschlichen Wesens, aus seiner Gesellschaft kommen und gegen ihn aus den ausgesuchte Reihe helfen, das er sich leichter von seinen Emotionen befreit und bewegen ihn zu der Kreativität. Relation moralichrechtlich, sorgt für die Ordnung und Harmonie in der geselschaftlichen Einheit, mit den das Moralität innere Seite der Notwendigkeit ist. Gerechtigkeit ist das Wesen des Rechtes und wird gegründet mit der Beziehung in der Gesellschaft.

Es wird ergeben das die Bedeutung des Morales der Moral selbst ist und auf der anderen Seite des Morales Unmoralität ist. Das gleiche beutet fur das Phänomens des Rechtes und der Gerichtigkeit. Mit dem Brechen der Normen

und der Beziehung, die in der Gesellschaft Herrschaft herrschen, werden Sanktionen eingeführt (moralische Sanktionen).

Also der Moral und das Recht haben ihr Bestehen, ihre wichtigste Struktur des Bestehens und über diesen Realitäten und Phänomen und der Struktur deren Beziehungen, in den menschlichen Wesen, wolten wir die grosse Bedeutung, dieser Struktur, der menschlichen Inteligenz zeigen. Der Weg des Bestehendes eines Morales in einer Gemeinschaft, zeigt den inneren Impuls, dieser Gemeinschaft und ihre Dynamik, bis die Gerechtigkeit der Aufpasser und Beschützer der Ordnung, Frieden und Freiheit in der Gesellschaft ist. Der System der Ethik und des Rechtes zeigt eine grosse Bedeutung seelischer Kraft des Menschen als ein rationales Wesen. Dankend den menschlichen Verstand und den Rationalismus ist ermöglicht, dass er sich annehmend verhält und das er auf die Ordnung achtet, im Gegensatz zur unrationalen Verhältnis.

Es ist weit davon, dass die Substanz des Morales und des Rechtes ganz rationalistisch ist. Also menschliche Entscheidungen sind meistens motiviert unrationelen Elementen wie z. B. Gefühlen, Willen, inneren Kräften die von ganz untern kommen bzw. im Gebiet des Unbewusstseins. Der Mensch ist geistliches und kreatives Wesen und moralisch verantwortlich für die Folgen seiner Wahl. Deswegen ist er verantwortlich injeder Situation und auf jeden Ort, in jeden seinen Zustand und bei jeder seiner Aufführung. Bewusstsein ist unser schüzen der Richter der Sanktionen, allein kontrolliert, hervorruft den Scham und weiht uns zur guten Zwecken. Innere geistliche Freiheit wird gemessen mit den Stufen der Achtung moralischer Norme und geistlicher Entscheidungen.

Pflichten sind moralische und rechtliche Natur und stellen den Inhalt subjektiver Will, den Verstand und die Emotionen in dem Ziel der guten Zwecke für alle Angehörigen menschlicher Verwandten und Wollen zum idealen ausserlichen Gutem.

Der Moralität und die Gerechtigkeit bestehen in den einzelnen Gründen menschlicher Kultur und sozial historischer Existenz und wenn ihre Mechanismen nachlassen, fällt heut zeitliche Bevölkerung. Es sind nicht ausgeschaltet ideale Situationen in der Gesellschaft wenn sie zum Verdunkelung des menschlichen Verstandes kommen und auf die Szene trettem, vernichtende Mächte und Beziehungen eintreten, was hervorruft vielfache negative Folgen und Beziehungen, die durcheinaner sind, in einer moralen und rechtlichen Athmosphäre.

Die Helligkeit des Verstandes muss die Substanz eines sauberes Moralitäts gründen aber hier besteht dieser bekannte zweifache, objektive und subjektive Verstand, der entstanden ist durch das bekannte Umleiten Sokratans, wo sich er in unserem Leben transformiert hat, in ein instrumentaliches Verstand. Und in der Gesellschaft strebt man nach der Harmonie in Gesellschaft und des idealen Rechts aber die Differenz zwischen den Realen und Idealen und auch der Kriegszeit, nicht geeigneter Umstände, in der Gesellschaft ist miteinander akzeptiert, sie hervorrufen schwere Folgen und Ausgang aus den kritischen

Situationen verlangt hocheStufen des Bewusstseins. Verantwortung, Aufgeben und dauernde Erholung auf den Plan des Aufbauens, des neuen Morals und des passenden System des Wertes. Spitzen Kriterium des moralischen und rechtlichen Verstandes ist der Verstand des Verhandelns, auf das freie subjektive Urteilen aber auch auf das projektieren der Motive, des Handelns, der Entscheidungen und der Teile der Stufen des Gutes für alles. Der Mensch ist auf seinen genetischen Wesen, Geschöpf mit freien Verstand, Überzeugung des Geistes und Morales und er strebt nach der Erfüllung der Wahrheit, Gerechtigkeit und den humanen Zielen in der Gesellschaft.

Die Betrachtung philosophischer gründlicher Beziehungen des Morales und des Rechtes strebt in die Mitte des Verstandes, menschlichens Bestehens und ermöglicht das sich diese Beziehungen verstehen, wie die Stellung und der Halter menschlicher geselschaftlichen Exsistenz und das sich sein weiters Bestehen auf den Planeten, wie vorübergehende Vorraussetzung der Zivilisation gibt.

Превод: LINGUA (Биро за превођење страних језика) Бања Лука и аутор.

ЛИТЕРАТУРА

А) Дјела аутора са бивших југословенских простора:

1. Антрев, Д´ П. Александро: Природно право, ЦИД, Подгорица, 2001.
2. А. А. Хусеинов, Г. Ирлиц: Историја етике, Књижевна заједница, Нови Сад, 1992.
3. Аврамовић, Сима: Правна историја старог века, НИУ Службени лист СФРЈ, Београд, 1983.
4. Аврамов, Смиља: Међународно јавно право, Савремена администрација, Београд, 1976.
5. Андрић, Иво: Знакови поред пута, Свјетлост, Сарајево, Младост Загреб, 1977.
6. Андрић, Иво: Писмо из 1920. , Удружени издавачи, Београд, 1976.
7. Антологија јуначких народних песама, приредио др Војислав Ђурић, СКЗ, Београд, 1961.
8. Аристотел: Никомахова етика, Култура, Београд, 1970.
9. Аристотел: Политика, Култура, Београд, 1970.
10. Аранђеловић, Јован: Филозофија и епохална свест, Филозофско друштво Србије, Београд, 1973.
11. Апел, Карл-Ото: Трансформација филозофије, В. Маслеша, Сарајево, 1980.
12. Ayer, A. J. : Филозофија у двадесетом вијеку, превод и поговор др Ристо Тубић, Свјетлост, Сарајево, 1990.
13. Бабић, Драган: Право и морал (Систематско испитивање односа и веза између права и морала), докторски рад, Правни факултет, Београд, 1984.
14. Бабић, Драган: Право и морал, Центар за идејнотеоријски рад, МОК, Осијек, 1987.
15. Бабић, Јован: Kant i Scheler, Издавачкоистраживачки центар ССО Србије, Нови Београд, 1986.
16. Бабић, Јован: Морал и наше време, Просвета, Београд, 1998.
17. Баитон, Роналд: Хришћански ставови о рату и миру, Алфа и Омега, Београд, 1995.

18. Баста, Н. Данило: Преображаји идеје права (Хрестоматија), Правни факултет (Центар за публикације), Београд, 1981.
19. Баста, Н, Данило: Право и слобода, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1994.
20. Баста, Н. Данило: Вечни мир и царство слободе, Плато, Београд, 2001.
21. Базала, А. : Повијест филозофије I, II и III, Матица хрватска, Загреб, 1906, 1909, 1912.
22. Басил, Давидсон: Геније Африке, Стварност, Загреб, 1977.
23. Бељански, Слободан: Поетика права · Политика филозофије, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1999.
24. Берђајев, Н. : Самоспознаја, Књижевна заједница Новог Сада, 1987.
25. Бернстин, Ричард: Одговорност филозофа, Београдски круг (Библиотека Circulus), Београд, 2000.
26. Бети, Емилио: Херменеутика као општи метод духовних наука, Нови Сад, 1988.
27. Библија, Британско иностранo Библијско друштво, Београд, 1992.
28. Блажановић, Јово: Морал у српском отаџбинском рату, Народна и универзитетска библиотека "Петар Кочић", Бања Лука, 1999.
29. Благојевић, М. Слободан: Право и стварност, Новинска издавачка установа Службени лист СРЈ, Београд, 1995.
30. Бобио, Н. : Право и сила, Зборник за теорију права, III, Београд, 1987.
31. Бобио, Н. : Есеји из теорије права, Сплит, 1998.
32. Бобио, Н. : Десница и левица, Разлози и смисао једне политичке деструкције, Подгорица, 1997.
33. Бобио, Норберто: Држава, владавина, друштво (За општу теорију политике), ЦИД, Подгорица, Издавачки центар Цетиње, 1995.
34. Бодријар, Ж. : Прозирност зла, Светови, Нови Сад, 1994.
35. Бодријар, Ж. : Симболична размена и смрт, Дечје новине, Г. Милановац, 1991.
36. Богишић, В. : О облику званом иконштина у сеоској породици Срба и Хрвата, Београд, 1984.
37. Бошњак, Бранко: Филозофија (Увод у филозофско мишљење и рјечник), Напријед, Загреб, 1982.
38. Бошњак, Бранко: Грчка филозофија, Напријед, Загреб, 1956.
39. Борхес: Будизам, Selimir No limit Bo-oks, Београд, 1999.
40. Бофре, Жан: Увод у филозофију егзистенције, БИГЗ, Београд, 1977.
41. Буха, Алекса: Идеје версус историја, Свјетлост, Сарајево, 1990.

42. Буха, Алекса: Етика њемачког класичног идеализма, Свјетлост, Сарајево, 1983.
43. Буха, Алекса: Ка темељним извјесностима, Плато, Београд, 1999.
44. Burghart, Schmidt: Противречности постмодерне, KIZ Art Press, Београд, 1999.
45. Валентини, Ф. : Модерна политичка мисао, Загреб, 1982.
46. Васић, Радмила Чавошки, Коста: Увод у право II, Драганић, Београд, 1999.
47. Васић, Д. : Карактер и менталитет једног покољења, Карактерологија Срба, Научна књига, Београд, 1992.
48. Волзер, Мајкл: Подручје правде, Филип Вишњић, Београд, 2000.
49. Валтер, Роберт: Теорија права Ханса Келзена, Досије, Београд, 1999.
50. Вебер, Алфред: Трагично и историја, Књижевна заједница, Нови Сад, 1987.
51. Векио, дел Ђорђо: Право, правда, држава, Плато, Београд. 1998.
52. Вељачић, Чедомил: Филозофија источних народа I и II, Матица хрватска, Загреб, 1958.
53. Вељачић, Чедомил: Размеђа азијских филозофија I и II, Свеучилишна наклада Либер, Загреб, 1978.
54. Вељковић, Видимир: Политички морал Срба од Немањића до Милошевића, Просвета, Ниш, 2001.
55. Вељачић, Чедомил – Ивековић, Рада: Индијска и иранска етика, Свјетлост, Сарајево, 1980.
56. Вилхар, Албин: Латински цитати, Матица српска, Нови Сад, 1984.
57. Висковић, Никола: Појам права, Логос, Сплит, 1981.
58. Војна енциклопедија, Друго издање, Редакција војне енциклопедије, књиге 2 и 9, Београд, 1971.
59. Врачар, К. Стеван: Структуралност филозофије права, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1995.
60. Вукадиновић, Г. : Избор текстова из теорије права, Нови Сад, 1998.
61. Вукадиновић, Г. : Савремена теорија права у Француској, Архив за правне и друштвене науке, бр. 1, 1991.
62. Вукадиновић, Гордана и Степанов, Радивој: Теорија права I, Футура, Нови САД, 2001.
63. Гадамер, ХансГеорг: Похвала теорији, Октоих, Требиње, 1996.
64. Гадамер, Ханс Георг: Ум у доба науке, Плато, Београд, 2000.
65. Гадамер, ХансГеорг: Истина и метода, Основи филозофске херменеутике, В. Маслеша, Сарајево, 1978.

66. Гадамер, ХансГеорг: Европско наслеђе, Плато, Београд, 1999.
67. Гамс, Андрија: Друштвена норма (појава, нестанак и значај) Савремена администрација, Београд, 1990.
68. Ганди, Махатма: Борба ненасиљем, Комунист, Београд, 1970.
69. Гасер, ХансПетер: Међународно хуманитарно право, Институт Анри Динан, Хаупт, 1993.
70. Гашовић, Данило: Филозофски есеји, НИО Универзитетска ријеч, Никшић, 1989.
71. Гете, Јохан В. : Фауст, Рад, Београд, 1982.
72. Глинтић, Татјана: Правда· Слобода· Једнакост (Ролс и Волзер), ФДС, Београд, 1995.
73. Грлић, Данко: Лексикон филозофа, Напријед, Загреб, 1968.
74. Група аутора: Антропологија данас, Вук Караџић, Београд, 1972.
75. Група аутора: Социјализам и етика, Глобус, Загреб, 1979.
76. Група аутора: О филозофији права, САНУ, Одељење за друштвене науке, Београд, 1978.
77. Група аутора: Два века српске државности, САНУ, Београд, 1990.
78. Група аутора: Кризе и перспективе филозофије (Михаилу Ђурићу за седамдесети рођендан), Терсит, Београд, 1995.
79. Група аутора: Од мита до филозофије, Минерва, Суботица Београд, 1967.
80. Грол, Милан: Искушења демократије, Научна књига, Београд, 1991.
81. Дамјановић, Милан: Рационалност против рационализма, Свјетлост, Сарајево, 1984.
82. Дворкин, Роналд: Суштина индивидуалних права, ЈП Службени лист СРЈ, Београд и ЦИД, Подгорица, 2001.
83. Дворниковић, Владимир: Карактерологија Југословена, Просвета Београд· Просвета Ниш Геца Кон д. д. , Београд, 1939.
84. Дворниковић, Владимир: Савремена филозофија (Друга свеска), Књижара З. и В. Васића, Загреб, 1920.
85. Девиде, Владимир: Јапан (Прошлост и будућност у садашњости), Знање, Загреб, 1988.
86. Дјурант, Вил: Источне цивилизације, Народна књига Алфа, Београд, 1995.
87. Делез, Жил: Ниче и филозофија, Плато, Београд, 1999.
88. Делез, ЖилГатари, Феликс: Шта је филозофија? Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1995.

89. Дилтај, Вилхелм: Суштина филозофије и други списи, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1997.
90. Димитријевић, В. Момчило: Увод у право, Научна књига, Београд, 1992.
91. Домановић, Радоје: Сабрана дела, Просвета, Београд, 1964.
92. Душанов законик, Вајат, Београд, 1989.
93. Descartes, René: Медитација о правој филозофији, Плато, Београд, 1998.
94. Ђорђевић, М. : Политичка истрија Србије XIX и XX века, I том (18041813), Просвета, Београд, 1956.
95. Ђукић, Богомир: Естетичке теме, ИП ОктоихКИЗ, Београд, 1997.
96. Ђукић, Богомир: Хеленска естетика, Просвета, Београд, 1999.
97. Ђуретић, В. : Срби и стаљинистичка политика, Европа и Србија, Историјски институт САНУ, Београд, Православна реч, Нови Сад, 1996.
98. Ђурић, Војислав: Књижевност старог Истока, Филозофски факултет, Београд, 1953.
99. Ђурић, Михаило: Стихија и савременост, СКЗ, Београд, 1972.
100. Ђурић, Михаило: Мит, наука, идеологија, БИГЗ, Београд, 1989.
101. Ђурић, Михаило: Из историје античке филозофије, Службени лист СРЈ, Терсит, Београд, 1996.
102. Ђурић, Михаило: О потреби филозофије данас (Филозофија између Истока и Запада), Прометеј, Нови Сад, 1999.
103. Ђурић, Н. , Милош: Историја хеленске етике, БИГЗ, Београд, 1976.
104. Ђурић, Н. , Милош: Филозофија старих Грка, Рад, Београд, 1959.
105. Ђурић, Н. , Милош: Историја хеленске књижевности, Завод за издавање уџбеника, Београд, 1986.
106. Ђурашиновић, Пејо: Социолошки аспекти рата у БиХ (19921995) године (Докторска дисертација), Српско Сарајево, 1998.
107. Европа и Срби, Историјски институт САНУ, Београд, Православна реч, Нови Сад, 1996.
108. Ебот, Џери: Смртна казна (начини егзекуције), Досије и ЈП Службени лист СРЈ, Београд, 1998.
109. Екмечић, М. : Стварање Југославије 17901918, I и II књига, Просвета, Београд, 1980.
110. Енгелс, Фридрих: АнтиДиринг, Напријед, Загреб, 1950.
111. Енгелс, Фридрих: Порijекло породице, приватне својине и државе, БИГЗ, Београд, 1986.
112. Енглескосрпски, српскоенглески ријечник, Институт за стране језике, Београд, 1998.

113. Енглескохрватски или српски рјечник у редакцији др Р. Филиповића, Зора, Загреб, 1974.
114. Енциклопедија Мистика, ИТП Напријед, Загреб, 1990.
115. Енциклопедија живих религија, уредник Слободан Ђорђевић с Душаном Пајином, Нолит, Београд, 1992.
116. Епштејн, Михаил: Постмодернизам, Zepter, Београд, 1998.
117. Ернст, Блох: Природно право и људско достојанство, Београд, 1977.
118. Ернст, Блох: Тибигенски увод у филозофију, Нолит, Београд, 1966.
119. Ерњаковић, Г. : Средњовјековна филозофија, Рад, Београд, 1960.
120. Женевска конвенција о заштити жртава рата од 12. августа 1949; Прометеј, Београд, 1991.
121. Живановић, Миодраг: Плава предавања, Media centar, Бања Лука, 1999.
122. Живановић, Миодраг: Acta politica Serbica, Media centar, Бања Лука, 2000.
123. Живановић, Тома: Систем синтетичке правне филозофије III, Београд, 1921, 1951, 1959.
124. Живановић, Тома: Основни проблеми етике, Геце Кона, Београд, 1935.
125. Животић, Миладин: Однос морала према обичају и праву, Рад, Београд, 1962.
126. Животић, Миладин: Основна учења о највишем добру и циљу живота у историји етике, Рад, Београд, 1962.
127. Животић, Миладин: Егзистенција, реалност и слобода, посебно издање часописа Идеје, Београд, 1973.
128. Животић, Миладин: Прагматизам и савремена филозофија, Нолит, Београд, 1966.
129. Животић, Миладин: Аксиологија, Напријед, Загреб, 1986.
130. Животић, Миладин: Моралитет, легалитет, легитимитет, Научна књига, Београд, 1990.
131. Зајечарановић, Глигорије: Савремена филозофија (Други део), Просвета, Ниш, Универзитет у Нишу, 1995.
132. Зајечарановић, Глигорије: Основи методологије наука, Научна књига, Београд, 1977.
133. Закић, Милорад: Методологија научног рада, Правни факултет (Центар за издавачку дјелатност), Бања Лука, 1983.
134. Закон о облигационим односима, Савремена администрација, Београд, 1989.
135. Зборник садашњих правних обичаја јужних Словена, Загреб, 1974.
136. Зборник за теорију права, Свеска I, САНУ, Београд, 1978.

137. Зборник Филозофског факултета, Београд, књига IX2 (Споменица Милоша Н. Ђурића), Београд, 1966.
138. Зборник за теорију права, Свеска II, САНУ, Београд, 1982.
139. Зборник радова: Обичајно право и самоуправа на Балкану и у суседним земљама, САНУ, Београд, 1974.
140. Зборник радова: Јагње Божје и звијер из бездана (Философија рата); уредили: Радош Н. Младеновић· Јерођакон Јован Ћулибрк, Светигора, Цетиње, 1996.
141. Зборник Матице српске за друштвене науке, Нови Сад, 1993.
142. Зборник за теорију права II, III и IV, САНУ, Београд; 1982, 1987, 1990.
143. Зборник за филозофију и друштвену теорију; Потребе друштвеног развоја, САНУ, Београд, 1991.
144. Зеленика, Р. : Методологија и технологија израде знанственог и стручног дјела, Загреб, 1975.
145. Zimmermann, S. : Опћа ноетика, Загреб, 1918.
146. Zimmermann, S. : Наука о спознаји, Загреб, 1942.
147. Ибрахимпашић, М. : Морал армије, ДСНО, Београд, 1967.
148. Ивековић, Рада, Вељачић, Чедомил и други: Почеци индијске мисли, Загреб, 1981.
149. Ивековић, Рада: Преглед индијске филозофије, Филозофски факултет, Загреб, 1980.
150. Иљич, Владимир Љењин: Филозофске свеске, Кутура, Београд, 1960.
151. Иљич, Владимир Љењин: Држава и револуција, БИГЗ, Београд, 1979.
152. Историја филозофије, (Dynnik, M. A. и др.), Том IIV, АН СССР-Наука, Москва, 195765.
153. Јаковљевић, Драган: Етика, ЦИД, Подгорица, 1999.
154. Јан, Шан: Књига владара у области Шан, БИГЗ, Београд, 1977.
155. Јанковић, В. В. : Прелазнички менталитет Срба, Научна књига, Београд, 1992.
156. Јасперс, К. : Филозофија егзистенције, Увод у филозофију, Просвета, Београд, 1967.
157. Јасперс, Карл: Филозофска вера, Плато, Београд, 2000.
158. Јелинек, Георг: Борба старог с новим правом, Плато, Београд, 1998.
159. Јекић, Загорка: Докази и истина у кривичном поступку, Правни факултет (Центар за публикације), Београд, 1989.
160. Јефтић, Милош: На Истоку Запад (Разговор с Дарком Танасковићем), Партенон, Београд, 2000.

161. Јеремић, Драган: Савремена филозофија Запада, СФД, Београд, 1953.
162. Јеринг, фон Рудолф: Циљ у праву, Здружени издавачи, Београд, Подгорица, Сремски Карловци, Нови Сад, 1998.
163. Јерусалем, Вилхелм: Увод у филозофију, Издавачка књижарница Геце Кона, Београд, 1921.
164. Јованов, Светислав: Речник постмодерне, Геополитика, Београд, 1999.
165. Јовановић, С. : Српски национални карактер, Карактерологија Срба, Научна књига, Београд, 1992.
166. Јонас, Ханс: Принцип одговорности, Веселин Маслеша (Логос), Сарајево, 1990.
167. Југословенска теорија, филозофија и социологија права у прошлости и данас (Прилози с научног скупа), Београд, 1997.
168. Јунг, Г. : Психолошки типови, Нолит, Београд, 1978.
169. Калезић, М. Димитрије: Антропологија филозофије, Свједочанства, Библија, Богословски факултет, Београд, 1998.
170. Калезић, М. Димитрије: Етика у Горском Вијенцу, Сремски Карловци, 1969.
171. Каличанин, Предраг: Медицинска етика и медицинско право, Институт за ментално здравље, Београд, 1999.
172. Ками, А. : Мит о Сизифу, Веселин Маслеша, Свјетлост, Сарајево, 1987.
173. Кант, Емануел. Критика практичног ума, Култура, Београд, 1956.
174. Кант, Емануел: Критика чистог ума, Култура, Београд, 1956.
175. Кант, Емануел: Заснивање метафизике морала, БИГЗ, Београд, 1981.
176. Кангрга, Милан: Етика и слобода, Напријед, Загреб, 1966.
177. Кангрга, Милан: Етика и револуција, Нолит, Београд, 1983.
178. Кангрга, Милан: Пракса, вријеме, свијет, Нолит, Београд, 1984.
179. Кангрга, Милан: Критика моралне свијести, Нолит, Београд, 1984.
180. Карић, В. : Народни дух и сјећање, Карактерологија Срба, Народна књига, Београд, 1992.
181. Карл Хајнц, Фолкман Шлук: Увод у филозофско мишљење, Плато, Београд, 2001.
182. Кауфман, Артур: Право и разумевање права; основни проблеми херменеутичке филозофије права, Гутембергова галаксија, Београд, 1998.
183. Келзен, Ханс: Општа теорија државе и права, Архив за друштвене науке, Београд, 1951

184. Келзен, Ханс: Чиста теорија права, Гутембергова галаксија, Београд, 2000.
185. Керимов, Д. А. : Основне поставке филозофије права, ЦИД, Подгорица, 2000.
186. Керовић, Радивоје: Становишта и спорови у савременој филозофској антропологији (докторска дисертација), Филозофски факултет, Бања Лука, 2001.
187. Кинеске мудрости (изреке и пословице), Ушће, Београд, 1999.
188. Кјеркегор, С. : Осврт на моје дело, Вук Караџић, Београд, 1965.
189. Кјеркегор, С. : Појам стрепње, Српска књижевна задруга, Београд, 1970.
190. Конфуције: Изреке, Графос, Београд, 1986.
191. Конфуције: Велико учење, БИГЗ, Београд, 1984.
192. Коларић, Иван: Филозофија, Учитељски факултет, Ужице, 1998.
193. Копелстон, Ф. : Историја филозофије (Грчка и Рим), БИГЗ, Београд, 1987.
194. Кожев, Александар: Феноменологија права, Нолит и Службени лист СФРЈ, Београд, 1984.
195. Кривични закон Савезне Републике Југославије, Топликус, Београд, 1994.
196. Криза и перспективе филозофије (Михаилу Ђурићу за седамдесети рођендан), Терсит, Београд, 1995.
197. Коларић, Иван: Филозофско теолошки лексикон, Учитељски факултет, Ужице, 2000.
198. Корни, Даниел: Етика информисања, Clio, Београд, 1999.
199. Колаковски, Л. : Главни токови марксизма III, превод Р. Тубић, БИГЗ, Београд, 198085.
200. Куланж, де Фистел: Правна држава, Плато, Београд, 1998.
201. Кулић, Мишо: Језик прије језика, Завод за уџбенике и наставна средства, Српско Сарајево, 2000.
202. Кропоткин, Петар: Етика, ЦИД, Подгорица, 2001.
203. Кузмановић, Рајко: Упоредни политички системи, Нови Глас, Бања Лука, 1991.
204. Кузмановић, Рајко: Уставно право III, Правни факултет (Центар за публикације), Бања Лука, 1997.
205. Кузмановић, Рајко: Уставно право, Правни факултет (Центар за публикације), Бања Лука, 1999.
206. Кузмановић, Рајко: Конститутивни акти Републике Српске, Глас српски, Бања Лука, 1996.
207. Лаертије, Д. : Животи и мишљења истакнутих филозофа, БИГЗ, Београд, 1979.

208. Лоаце, Конфуције, Чуангце: Изабрани списи, Просвета, Београд, 1964.
209. Лазић, Младен: Систем и слом, Филип Вишњић, Београд, 1994.
210. Ландгребе, Л. : Суврeмена филозофија, Веселин Маслеша, Сарајево, 1976.
211. Лангер, С. : Филозофија у новом кључу, Просвета, Београд, 1967.
212. Ласк, Емил: Филозофија права и краћи списи, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци· Нови Сад, ЦИД Титоград, 1991.
213. Лаушевић, Саво: Језик, личност, одговорност, Октоих, Подгорица, 1999.
214. Левинас, Е. : Тоталитет и бесконачно, Веселин Маслеша, Сарајево, 1976.
215. Левинас, Е. : Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања, Филозофска библиотека Јасен, Никшић, 1999.
216. Левинас, Еманuел: Међу нама (Мислити на другог), Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1998.
217. Lemmon, E. J. : Упознавање с логиком (прилози), Друштво филозофа и социолога Црне Горе, Никшић, 1995.
218. Лукић, М. : Елементарни проблеми етике, Београд, 1990.
219. Лукић, М. : Etica aeterna, Научна књига, Београд, 1989.
220. Лукић, Д. Радомир: Социологија морала, Научна књига, Београд, 1982.
221. Лукић, Д. Радомир: Систем филозофије права (I. Филозофија, II. Филозофија права), Савремена администрација, Београд, 1992.
222. Лукић, Д. Радомир с Будимиром Кошутићем: Увод у право, Научна књига, Београд, 1988.
223. Лукић, Д. Радомир: Методологија права, Научна књига, Београд, 1989.
224. Лукић, Д. Радомир: Теорија државе и права, Савремена администрација, Београд, 1976.
225. Лукић, Д. Радомир: О основним идејама Ханса Келсена, Архив за правне и друштвене науке, Београд, 1951.
226. Lukacs, G. : Повијест и класна свијест, Напријед, Загреб, 1970.
227. Lukacs, G. : Етика и политика, Факултет политичких наука у Загребу, Загреб, 1972.
228. Luhmann, N. : Легитимација кроз процедуру, Загреб, 1992.
229. Људска права и слободе, Архив за правне и друштвене науке, Београд, 1968.
230. Мабот, Давид: Увод у етику, Нолит, Београд, 1968.

231. Мајер, Борис: Структурализам, Комунист, Београд, 1976.
232. Махабхарата, Аугуст Цесарец, Загреб, 1989.
233. Макинтајер, Аластер: Кратка историја етике, Плато, Београд, 2000.
234. Максимовић, Владан: Венац живота (Систем моралне филозофије), Знање и слобода, Београд, 1936.
235. Марковић, С. Божидар: О праведном праву, Visio mundi academic press, Нови Сад, 1993.
236. Марковић, М. : Филозофски основи науке, Београд, 1981.
237. Марковић, М. : Хуманизам и дијалектика, Просвета, Београд, 1967.
238. Марковић, М. : Анатомија европске цивилизације, Срби и Европа, Историјски институт САНУ, Православна реч, Нови Сад, 1997.
239. Марковић, М. : Остварење и ангажовање, БИГЗ, Генс штампа, Просвета, Српско књижевна задруга, Београд, 1994.
240. Марковић, М. : Дијалектичка теорија значења, Београд, 1978.
241. Марковић, М. : Политичка култура и демократија, Етика и политика, БИГЗ, Београд, 1994.
242. Марковић, М. : Етика и политика, изабрана дела, БИГЗ, Београд, 1994.
243. Марковић, Мирослав: Студије о религији антике, Јасен, Никшић, 2001.
244. Marcuse, H. : Ум и револуција, В. Маслеша, Сарајево, 1966.
245. Marcuse, H. :Човјек једне димензије, В. Маслеша, Сарајево, 1968.
246. Маркс, К. Енгелс, Фридрих: Рани радови, Напријед, Загреб, 1960.
247. Маркс, Карл Енгелс, Фридрих: Немачка идеологија, Култура, Београд, 1960.
248. Маркс, КарлЕнгелс, Фридрих: Манифест Комунистичке партије, Култура, Београд, 1960.
249. Маркс, КарлЕнгелс: Класне борбе у Француској, Култура, Београд, 1980.
250. Маркс, Карл: Капитал III, Култура, Београд, 194748.
251. Марић, Јован: Медицинска етика, Barex, Београд, 1991.
252. Марић, Јован: Какви смо ми Срби?, Barex, Београд, 1997.
253. Марић, Јован: Куда иду Срби?, (Какви смо ми Срби – други део), Меграф, Београд, 2001.
254. Матић, М. , Подунавац, М. : Политички систем, теорије и принципи, Београд, 1994.
255. Матуловић, Миомир: Језик, право и морал, Издавачки центар Ријека, 1986.
256. Матуловић, Миомир: Људска права, ИЦ Ријека, Ријека, 1989.

257. Матуловић, М: Увод у књизи John Rawls: О либерализму и праведности, Ријека, 1993.
258. Менгер, Антон: Нова етика, Напредак, Панчево, 1920.
259. МерлоПонти, М. : Око и дух, Вук Караџић, Београд, 1968.
260. Мил, Ц. С. : Утилитаризам, Култура, Београд, 1960.
261. Миладиновић, М. Милан: Морал један од облика друштвене свести, Рад, Београд, 1965.
262. Милошевић, М. : Антрополошки есеји, Нолит, Београд, 1964.
263. Милошевић, Никола: Филозофија структурализма, БИГЗ, Београд, 1980.
264. Миљанов, Марко: Примјери чојства и јунаштва, Рад, Београд, 1964.
265. Мирић, Јован: Систем и кризе, Cekade, Загреб, 1984.
266. Михајлович, Фјодор Достојевски: Браћа Карамазови, Рад, Београд, 1986.
267. Михајлович, Фјодор Достојевски:Злочин и казна, Рад, Београд, 1986.
268. Миловановић, П. Димитрије: Медицинска етика, Научна књига, Београд, 1992.
269. Миловић, Мирослав: Етика и дискурс, ФДС, Београд, 1997.
270. Михалик, Мјечеслав: Морал и рат, Савремена војна мисао, Београд, 1976.
271. Михаљчић, Раде: Крај српског царства, БИГЗ, Београд, 1989.
272. Митровић, М. Драган: Теорија хаоса и правна теорија, Visio mundi academic press, Београд, 1993.
273. Мићуновић, Драгољуб: Филозофија минима, Филиш Вишњић, Београд, 2001.
274. Мишевић, Н. : Филозофија језика, Напријед, Загреб, 1981.
275. Мишковић, М. Милан: Омладина и екологија, Заслон, Шабац, 2001.
276. Мудре изреке (Čanakja), VVZVeda Beograd, Београд, 1999.
277. Муминовић, Расим: Етхос и људско бивствовање, Веселин Маслеша, Сарајево, 1989.
278. Мур, Е. Ц. : Принципи етике, Плато, Београд, 1998.
279. Мунишић, З. : Филозофско схватање Р. Гародија, Београд, 1972.
280. Наградић, Слободан: И етика и политика, Глас српски, Бања Лука, 1998.
281. Недељковић, Душан: Историја филозофије IIV, Просвета, Пожаревац, 1981.
282. Недељковић, Душан: Етика I, II и III, Научно дело, Београд, 1971.
283. Недељковић, Душан: Превазилажења, Научно дело, Београд, 1972.

284. Недељковић, Душан: Хуманизам Марксове дијалектике, Београд, 1968.
285. Николић, Павле: Уставно право, НИУ Службени лист СРЈ, Београд, 1993.
286. Нинковић, Адам: Филозофија, Учитељски факултет у Јагодини, Јагодина, 1998.
287. Ниче, Фридрих: Генеологија морала, Графос, Београд, 1983.
288. Нирнбершка пресуда, Архив за правне и друштвене науке, Београд, 1948.
289. Нова енциклопедија у боји I и II, Вук Караџић, Београд, 1977.
290. Новалис: Изабрана дела, Нолит, Београд, 1964.
291. Новаковић, Станиша: Проблеми метафизике у савременој аналитичкој филозофији, Институт друштвених наука у Београду, Београд, 1967.
292. Octavio, Paz: Лабиринт самоће, Трећи програм РадиоСарајево, 1998.
293. О правди и правичности, приредио Милош Кнежевић, Дом културе Студентски град, Београд, 1995.
294. О филозофији права, САНУ (Одељење друштвених наука), Београд, 1978.
295. Окиљевић, Огњен: Класификација и систематизација правних норми, Народно дело, Београд, 1995.
296. Општа енциклопедија (АЈ, КП, РС), Просвета, Београд, 1998.
297. Опћа енциклопедија, различите године издања у девет томова, ЈЛЗ Мирослав Крлежа, Загреб.
298. Оксфордски филозофски рјечник, приредио Сајмон Блекбурн, Светови, Нови Сад, 1999.
299. ПавловићВук, П. : О смислу филозофије; Филозофија и светови, Филозофија и власт, Школаска књига, Загреб, 1969.
300. Павловић, Бранко: Ерос и дијалектика, Плато, Београд, 1997.
301. Павловић, Бранко: Филозофски рјечник, Плато, Београд, 1997.
302. Павловић, Бранко: Пресократовска мисао, Плато, Београд, 1997.
303. Павићевић, Вуко: Основи етике, БИГЗ, Београд, 1974.
304. Павићевић, Вуко: Однос вредности и стварности у модерној њемачкој идеалистичкој аксиологији, Култура, Београд, 1958.
305. Павићевић, Вуко: Расправе о филозофским основама наука, Нолит, Београд, 1973.
306. Павићевић, Вуко: Наука, умјетност, морал и право, Делта прес, Београд, 1975.
307. Павићевић, Вуко: Огледи о хуманизму, РУ Радивој Ћирпинов, Нови Сад, 1977.

308. Павићевић, Вуко – Живадиновић Петар – Шефер Берислав: Разговор о етици у социјализму, Народна књига, Београд, 1978.
309. Пажанин, А. : Основи филозофије, Напријед, Загреб, 1970.
310. Пажанин, А. : Знанственост и повијесност у филозофији Едмунда Хусерла, Напријед, Загреб, 1968.
311. Пајин, Душан: Друга знања, Доб, Београд, 1975.
312. Пајин, Душан: Филозофија уметности Кине и Јапана, Библиотека БМГ, Београд, 1998.
313. Payot, Jules: Наука о моралу, Издавачка књижарница Геце Кона, Београд, 1925.
314. Паточка, Јан: Ратови XX и XXI век као рат у Трагични дискурс рата (Зборник приредио Обрад Савић), Београд, 1995.
315. Паунд, Р. : Увод у филозофију права, Подгорица, 1996.
316. Перовић, Блажо: Огледи о моралу, МБ Младост, Београд, 1982.
317. Перовић, А. Миленко: Историја филозофије, Одсек за филозофију Филозофског факултета у Новом Саду, Нови Сад, 1997.
318. Перовић, А. Миленко: Хегел и проблеми свијести, Братство Јединство, Нови Сад, 1989.
319. Перовић, А. Миленко: Граница моралитета, Дневник, Нови Сад, 1999.
320. Перовић, А. Миленко: Почеци филозофије (Увод у Хегелову филозофију), Вркатић, Нови Сад, 1994.
321. Перовић, А. Миленко: Етика, Ined CO Grafomedia, Нови Сад, 2001.
322. Перовић, Слободан: Правно филозофске расправе, НИУ Службени лист СРЈ, Београд, 1995.
323. Перовић, С. : Ретроактивност закона и других општих аката, Теорија сукоба закона и времена, Београд, 1997.
324. Перовић, С. : Природно право и суд, Београд, 1996.
325. Петражицки, Лав Јосифович: Теорија права и морала, Здружени издавачи, Београд· Подгорица· Сремски Карловци· Нови Сад, 1999.
326. Пејовић, Данило: Новија филозофија Запада, Матица хрватска, Загреб, 1968.
327. Перелман, Хаим: Право, морал, филозофија, Нолит, Београд, 1983.
328. Петронијевић, Бранислав: Историја новије филозофије, Нолит, Београд, 1982.
329. Петровић, Гајо: Одабрана дјела I, II, III и IV, ИТРО Напријед, Загреб, 1986.
330. Петровић, Сретен: Култура и цивилизација, Лела, Београд, 1987.
331. Платон: Држава, Култура, Београд, 1967.

332. Платон: Закони, Култура, Загреб, 1976.
333. Права човјека (Зборник докумената), Прометеј, Београд, 1991.
334. Правна енциклопедија 1 и 2, Савремена администрација, Београд, 1985.
335. Премец, Владимир: Хрестоманија етичких текстова, Свјетлост, Сарајево, 1978.
336. Подгорац, И. Тодор: Теорија права Лава Петражицког (Видови и подврсте права), Правни факултет, Крагујевац, 1981.
337. Пол, Кенеди: Припрема за двадесет први век, Београд, 1997.
338. Политичка енциклопедија, Савремена администрација, Београд, 1975.
339. Понти – Мерло: Структура понашања, Нолит, Београд, 1984.
340. Попер, Карл: Отворено друштво, Књижевна заједница, Нови Сад, 1991.
341. Поповић, Бошко: Увод у психологију морала, Научна књига, Београд, 1977.
342. Поповић, Милијан: Прилози теорији права, НИУ Службени лист СРЈ, Београд, 1997.
343. Поповић, отац Јустин: Филозофске урвине, Манастир Ћелије, Ваљево, Београд, 1987.
344. Протић, С. Петар: Православна хришћанска етика, ИП Метапринт, Београд, 1994.
345. Приморац, Игор: Преступ и казна (Расправа о моралности казне) НИП Младост, Београд, 1978.
346. Пупић, Боривоје: Увод у правне науке, Савремена администрација, Београд, 1980.
347. Појам и актуелности практичне филозофије – предавања одржана у Зајечарској летњој филозофској школи Felix Romuliana, јули 1996.
348. Расел, Бертранд: Историја западне филозофије, Народна књига Алфа, Београд, 1998.
349. Расел, Бертранд: Мудрост Запада, Младост, Загреб, 1983.
350. Радбрух, Густав: Филозофија права, Правни факултет Универзитета у Београду, Центар за публикације, Београд, 1998.
351. Радашин, Владимир: Основи моралног васпитања, Виша педагошка Школа у Новом Саду, Нови Сад, 1970.
352. Радић, Љубомир: Филозофске основе правне теорије Ханса Келсена, Сарајево, 1962.
353. Радић, Томислав: Vox populi (Златна књига пословица свијета), Глобус, Загреб, 1989.
354. Радовић, Амфилохије: У јагњету је спас, Октоих, Подгорица, 2000.
355. Рајенбах, Х. : Рађање научне филозофије, Београд, 1964.

356. Rawls. J. :О либерализму и праведности, Ријека, 1993.
357. Ренер, К. : Социјална садржина правних института, Култура, Београд, 1960
358. Ристић, Лазо: Традиција и друштвена реконструкција, Филозофски факултет у Бањој Луци, Бања Лука, 2000.
359. Ролс, Џон: Теорија правде, Службени лист СРЈ, Београд, ЦИД, Подгорица, 1998.
360. Русо, Жан-Жак: Друштвени уговор, Либертас, Филип Вишњић, Београд, 1993.
361. Русо, Жан-Жак: Емил или о васпитању, Култура, Београд, 1950.
362. Рус, Војан: Етика и социјализам, Глобус, Загреб, 1987.
363. Ryle, G. и др. : Свест и сазнање Огледи из савремене аналитичке филозофије, Нолит, Београд, 1980.
364. Саветер, Фернандо: Амадорова етика, Геополитика, Београд, 1999.
365. Савић, С. Снежана: Почеци теорије и филозофије права у Срба, Правни факултет (Центар за публикације), Бања Лука, 1998.
366. Савић, С. Снежана: Република Српска послије Дејтона, Правни факултет у Бањалуци, Бања Лука, 1999.
367. Савић, С. Снежана: Појам права као нормативног поретка, прилог критици Келезенове нормативне доктрине, Бања Лука, 1995.
368. Савић, С. Снежана: Држава као правно лице, Институт за међународно право и међународну пословну сарадњу, Бања Лука, 1996.
369. Самарџић, Радован: На рубу Историје, БИГЗ и Српска књижевна задруга, Београд, 1994.
370. Сартр, Жан-Пол: Биће и ништавило, Београд, 1983.
371. Скрутон, Роџер: Кратка историја модерне филозофије (Од Декарта до Витгенштајна), Народна књига Алфа, Београд, 1998.
372. Симоновић-Кубурић, Зорица и сарадници: Филозофија, Савез студената Филозофског факултета у Новом Саду, Нови Сад, 2001.
373. Сиоран, Емил: На врхунцу безнађа, Полиграф, Београд, 1998.
374. Симеуновић, Војин: Филозофија и збиља I: филозофија у оквиру и изван својих граница, Веселин Маслеша, Сарајево, 1979.
375. Симеуновић, Војин: Филозофија и збиља II, Будућност, Нови Сад, 1986.
376. Симеуновић, Војин: Филозофија и збиља III, Полис, Сарајево 1990.
377. Симеуновић, Војин: Између свијести и чина: Хегел Маркс и деструкција метафизичког утемељења свијета, Свјетлост, Сарајево, 1982.
378. Сингер, Питер: Практична етика, ИП Сигнатуре, Београд, 2000.

379. Соловјов, Владимир: Филозофија морала, том 1, ЦИД Подгорица, етиње, 1994.
380. Стефановић, Карацић Вук: Српске народне пословице, Нолит, Београд, 1969.
381. Стојановић, Драгољуб: Правна држава, Просвета, Ниш, 1989.
382. Стојановић, Драгољуб: Праведно право, Iustitia, Београд, 1993.
383. Стојановић, Обрад: Историја политичких и правних институција, Народна књига, Београд, 1991.
384. Стојановић, Светозар: Савремена метаетика, Завод за издавање уџбеника и наставних средстава у Београду, Београд, 1991.
385. Стојановић, Светозар: Марксизам и етика, Рад, Београд, 1962.
386. Стојановић, Светозар: Шта су морал и етика, Рад, Београд, 1962.
387. Стојановић, Синиша: Будистичка мисао, Белетра, Београд, 1990.
388. Стојковић, Андрија и др. : Савремена филозофија, Рад, Београд, 1975.
389. Стојаковић, Момчило: Етос и прогрес, Просвета, Ниш, 1993.
390. Стварање права (Трећи скуп Југословенског удружења за теорију, филозофију и социологију права), Милочер, 2425. септембар 1999. , Југословенско удружење за теорију, филозофију и социологију права, Београд, 1999.
391. Степанов, Радивој Вукадиновић, Гордана: Правна мисао XX века, Футура, Петроварадин, 2000.
392. Степанов, Радивој: Правни ауторитет у књизи Право и отпори, Нови Сад, 1997.
393. Степанов, Радивој: Мит и тоталитаризам, Нови Сад, 1995.
394. Степанов, Радивој: Прилози социологији права и политике, Нови Сад, 1997.
395. Stuart, Sim: Lyotard и нељудско, Наклада: Јесенски и Турк, Загреб, 2001.
396. Суботић, Драган, Лазић, Љ: Јовица: Business Etics, Факултет сценских и примењених уметности Београд и Виша пословна школа Приједор, 2000.
397. Супек, И. : Спознаја, Младост, Загреб, 1971.
398. Сутлић, В: Бит и сувремност, В. Маслеша, Сарајево, 1972.
399. Сузуки, Д. Т. Фром, Е. : Зен будизам и психоанализа, Нолит, Београд, 1964.
400. Тадић, Љубомир: Филозофија права, Напријед, Загреб, 1983.
401. Тадић, Љубомир: Јавност и демократија, Слобода, Вршац, 1989.
402. Тадић, Љубомир: Филозофија у своме времену, Либертас, Филип Вишњић, Београд, 1998.

403. Тадић, Љубомир:У матици кризе (Интервју 19681998), Чигоја, Београд, 1998.
404. Талмуд, БИГЗ, Београд, 1990.
405. Теорија, филозофија и социологија права у свету (Стање, проблеми, изазови), Београд, 1998.
406. Тартаља, Смиља: Скривени круг, Обнова циклизма у филозофији, Нолит, Београд, 1962.
407. Терзић, С. : О српском политичком и културном регионализму, Зборник радова, Српски духовни простор, Академија наука у уметности Републике Српске, Бања Лука, Српско Сарајево, 1999.
408. Тили, Чарлс: Суочавање са друштвеном променом, Филип Вишњић, Београд, 1997.
409. Толстој, Лав Н. : Пут у живот, Култура, Београд, 1990.
410. Томовић, Слободан: Имануел Кант (Филозоф евенђеоског духа), Побједа, Подгорица, 1997.
411. Томовић, Слободан: Слово у времену, Октоих, Подгорица, 1996.
412. Тофлер, Хајди и Алвин: Рат и антират, Паидеиа, Београд, 1998.
413. Тркуља, Јовица: Освајање демократије (Огледи о посткомунизму), Београд, 1993.
414. Тубић, Ристо: Енциклопедијски рјечник марксистичких појмова, Веселин Маслеша, Сарајево, 1974.
415. Тубић, Ристо: Британска филозофија морала, Свјетлост, Сарајево, 1987.
416. Тубић, Ристо: Између класичног марксизма и његових функција као политичке идеологије, у: Л. Колаковски, Главни токови марксизма, БИГЗ, Београд, 1980.
417. Тубић, Ристо: Мјесто критичке теорије друштва у еволуцији марксизма, у Мартин Џеј, Дијалектичка имагинација, Свјетлост, СарајевоГлобус, Загреб.
418. Тубић, Ристо: Панорама савремене пољске филозофије, Увод, Дијалог, Сарајево, број 12.
419. Тубић, Ристо: Путеви и раскршћа филозофије двадесетог века (Поговор), у књизи: А. Ј. Ауера, Филозофија у двадесетом веку, Свјетлост, Сарајево, 1990.
420. Турјачанин, Милан: Религиозно и традиционално, Слово, Бања Лука, 1995.
421. Турјачанин, Милан: На искушењима времена, Глас српски, Бања Лука, 1993.
422. Тучи, Ђузепе: Историја индијске филозофије, Нолит, Београд, 1982.

423. Укрштене мисли, приредио Душан Јаковљевић, Филип Вишњић, Београд, 1998.
424. Умберто, Еко: Списи о моралу, Паидеиа, Београд, 1998.
425. Устави и владе Књажевине Србије, Краљевине Србије, Краљевине СХС и Краљевине Југославије, Народна књига Алфа, Београд, 1988.
426. Урбанчић, Иван: Темељи методе моћи. Проблеми филозофске херменеутике код Дилтаја, Младост, Београд, 1976.
427. Фуко, Мишел: Треба бранити друштво, Светови, Нови Сад, 1998.
428. Хабермас, Јирген: Сазнање и интерес, Нолит, Београд, 1975.
429. Хабермас, Јирген: Јавно мнење, Култура, Загреб, 1969.
430. Хабермас, Јирген: Проблеми легитимације у касном капитализму, Напријед, Загреб, 1982.
431. Хамваш, Бела: Ода двадесетом веку, Слово, Београд, 1996.
432. Хамваш, Бела: Scientia sacra I и II (Духовна баштина древног човечанства 1 и 2) Дерета, Београд, 1999.
433. Хамваш, Бела: Антологија хумана (Пет хиљада година мудрости), Дерета, Београд, 2001.
434. Heidegger, Martin: Битак и вријеме, Напријед, Загреб, 1988.
435. Hajdeger, Martin: Предавање и расправе, Плато, Београд, 1990.
436. Heidegger, Martin: Доба слике свијета, Разлог, Загреб, 1969.
437. Хајдегер, Мартин: Увод у метафизику, Култура, Београд, 1976.
438. Хајдегер, Мартин: Шумски путеви, Плато, Београд, 2000.
439. Хасанбеговић, Јасминка: Топика права, ЦИД, Подгорица, 2000.
440. Харт, Х. Л. А. : Појам права, ЦИД, Подгорица, Цетиње, 1994.
441. Хегел: Основне црте филозофије права, Веселин Маслеша, Свјетлост (Логос), Сарајево, 1989.
442. Хегел: Енциклопедија филозофских знаности, Веселин Маслеша, Сарајево, 1965.
443. Хегел: Феноменологија духа, Култура, Загреб, 1955.
444. Хегел: Историја филозофије I, II, III, Култура, Београд, 19621964.
445. Хелер, Агнеш: Вредности и потребе, Нолит, Београд, 1981.
446. Hennis, Wilhelm: Политика и практична филозофија, Београд, 1983.
447. Хердер, Ј. Г. : Расправа о пореклу језика, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1989.
448. Хрестоматија етичких текстова, Филозофски факултет у Београду, Београд, 1995.
449. Ходић, Џевад: Увод у исламску етику, Бемуст, Сарајево, 1999.
450. Хусерл, Едмунд: Идеја феноменологије, Београд, 1975.
451. Фазлур, Рахман: Дух ислама, Просвета, Београд, 1983.

452. Филиповић, Мухамед: Марксизам и сувремена филозофија, В. Маслеша, Сарајево, 1975.
453. Филиповић, Владимир: Класични њемачки идеализам, Накладни завод Матице хрватске, Загреб, 1983.
454. Филозофија, Енциклопедијски лексикон, Интерпрес, Београд, 1973.
455. Филозофска енциклопедија, Том 15, Совјетскаја енциклопедија, Москва, 196070.
456. Филозофска хрестоматија IXII, Матица хрватска, Загреб, 19551968.
457. Филозофски рјечник у редакцији др Владимира Филиповића, Накладни завод Матице хрватске, Загреб, 1984.
458. Филозофија модерног доба (Филозофска антропологија), одговорни уредник др. А. Шарчевић, В. Маслеша, Сарајево, 1986.
459. Филозофија и друштво, Зборник радова посвећен професору Љубомиру Тадићу, Београд, 2001.
460. Филозофија старе Кине, Син неба (Лао Ц`· Конфуције· Мо Ц`· Чуанг Ц`), припремио и превео Радосав Пушић, Светови, Нови Сад, 1996.
461. Финк, Еуген: Основни феномени људског постојања, Нолит, Београд, 1984.
462. Фрицхенд, Марек: Етичка мисао младог Маркса, Нолит, Београд, 1966.
463. Фунг, ЈуЛан: Историја кинеске филозофије, Нолит, Београд, 1977.
464. Фуко, М. : Предавања, Братство – Јединство, Нови Сад, 1990.
465. Фулер, Лон: Моралност у праву, ЦИД, Подгорица, 1999.
466. Фукујама, Френсис: Судар култура, Завод за издавање уџбеника, Београд, Societas, Београд, 1997.
467. Касирер, Ернст: Филозофија симболичких облика III, НИШРО Дневник Нови Сад и Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1985.
468. Cassirer, E: Мит о држави, Београд, 1972.
469. Camus, A. : Одабрана дјела, Зора, Загреб, 1971.
470. Цвијић, Јован: Балканско полуострво, Завод за издавање уџбеника Србије, Београд, 1966.
471. Цвитковић, Иван: Религије савременог свијета, Накладник: Факултет политичких наука у Сарајеву, Свјетска конференција религија за мир – Сарајево, 1999.
472. Цекић, Миодраг: Историја филозофије, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1972.
473. Цекић, Миодраг: Од Канта до Маркса, Београд, 1975.

474. Цекић, Миодраг: Мисао у времену, Филозофске студије, Хегелово друштво, Београд, 1985.
475. Чавошки, Коста: Увод у право I, Издавачка кућа Драганић, Београд, 1996.
476. Чавошки, Коста: Право као умеће слободе, Издавачка кућа Драганић, Београд, 1994.
477. Цацић, Петар: Homo balkanikus, homo heroikus, I и II, Просвета, Београд, 1994.
478. Цинић, Ф. : Етика, Институт друштвених наука и Ветеринарски факултет, Београд, 1995.
479. Шарчевић, Абдулах: Човјек и модерни свијет, Свјетлост, Сарајево, 1988.
480. Шарчевић, Абдулах: Искуство и вријеме, Свјетлост, Сарајево, 1981.
481. Шарчевић, Абдулах: Филозофија у модерни, Међународни центар за мир, Сарајево, 1999.
482. Шелинг. Ф. В. Ј. : Филозофија слободе, Плато, Београд, 1998.
483. Шешић, Богдан: Развој и савремени проблеми филозофије марксизма, Београд, 1974.
484. Шешић, Богдан: Савремени човјек и свет, Београд, 1969.
485. Шешић, Богдан: Општа методологија, Научна књига, Београд, 1988.
486. Шекспир, Виљем: Целокупна дела, Београд, 1978.
487. Шијаковић, Богољуб: Историја· Одговорност· Светост, Октоих, Подгорица, 1997.
488. Шијаковић, Богољуб: Критика балканистичког дискурса, Јасен, Никшић, 2001.
489. Шнајдер, Х. : Историја америчке филозофије, Обод, Цетиње, 1971.
490. Шопенхауер, Артур: О темељу морала, Братство· Јединсто, Нови Сад, 1990.
491. Штегмилер, В. : Главне струје савремене филозофије, Нолит, Београд, 1962.
492. Шушњић, Ђуро: Религија I и II, Чигоја штампа, Београд, 1998.
493. Weber, M. : Протестантска етика и дух капитализма, В. Маслеша, Сарајево, 1978.
494. Windelband, W. Heimsoth, H. : Повијест филозофије I и II, Напријед, Загреб, 1978.
495. Wittgenstein, I. : Филозофска истраживања, Нолит, Београд, 1969.
496. Wiser, Richard: Одговорност и мијена времена (прилози више аутора), Свјетлост, Сарајево, 1988.
497. Xiantian, Gong: Однос права и морала са посебним осврtом на схватања у класичној кинеској политичкој и правној филозофији

(докторска дисертација), Правни факултет у Сарајеву, Сарајево, 1987.

Б) Литература на страним језицима

а) Дјела на енглеском језику

1. Acompanion to Ethics, Edited by Peter Singer, Copyright Basil Bleck well Ltd 19911993, Reprinted 1993 (twice), 1994. Blackwell Publishers, Oxford.
2. Allport, W. G. : Valnes and Our Jouth, in Bo-ok The Person in Psihology Selected Esays by G. W. Allport, Boston, Beacon Press.
3. Annas, Julia: Morality of Happiness, New York, Oxford, Oxford University Press, 1993.
4. Apel, K. O. : 1968. Analitic Philosophy of Language and the Geisteswisenschaften, D. Reidel Publishing Company, DordrechtHolland.
5. Aquinas, Thomas: Summa Theologica, ed. T. Gilly et all. , (Blackfriars and Eyre and Spottiswo-od: London, 196375)
6. Austin, J. : 1954. The Province of Jurisprudence Determind (urednik H. L. Hart), Widenfeld and Nicholson, London.
7. Austin, J. L. : 1970. Philosophical Papers, Oxford University Press, Oxford.
8. Axelrod, Robert: The Whisperings Within (Harper and Row: New York, 1979)
9. Ayer, A. J. : Language, Truth and Logic (Golancz: London, 1936).
10. Baillie, James: Hume on Morality, University Collage, London, 2000
11. Barash, David: The Whisperings Within (Harper and Row: New York, 1979).
12. Bentham, Jeremy: Introduction to the Theory of Morals and Legislation, ed J. H. Burns and H. A. Hart (Athlone Press: London, 1970).
13. Berlin I. i ostali: 1973. Essys on J. L. Austin, Oxford University Press, Oxford.
14. Brandt, R. B. : A Theory of the Go-od and the Right (Oxford University Press, Oxford, 1979.).
15. Buddha: The Some Sayings of the Buddha trans. T. L. Wo-odward, (Oxford University Press: New York, 1973).
16. Cormick, Mac N: Legal Right and Social Democracy, Clarendon Press, Oxford, 1982.
17. Darwin, Charles: The Descent of Man 2nd. edn. (John Murray: London, 1875).
18. Dawkin, Richard: The Selfish Gene (Oxford University Press: Oxford 1975).
19. Dictionary of Asian Philosophies, Routledge, London, 1989.
20. Donagen A. : The Theory of Morality, (The University of Chicago Press: Chicago and London, 1977).
21. Donnelly J. : The Concept of Human Rights, Cro-om Helm, London and Sydny, 1985.
22. Dworkin R. : 1966. Lord Devlin and Enforcment of Morals, YLJ 75.

23. Dworkin, R. : A Matter of Principle, California, Harwvard, 1985.
24. Dworkin, R. : Law´s Empire, London, 1986.
25. Dworkin, R. (ur.): 1977. The Philosophy of Low, Oxford University Press, Oxford.
26. Eide, A. : Human Rights in the World Societhy, New York, 1980.
27. Encyclopedia of Ethics, Susan Terkel, Consulting Editor, R. Shannon Duval Editor, Institute for Ethics Education, New York, 1999.
28. Finnis, John: Natural Law and Natural Rights (Oxford University Press: Oxford 1980).
29. Finnis, M. J. : Moral: Political and Legal Theory, Oxford, 1998.
30. Flatham, R. E. : Practice of Righes, Cambridge, 1976.
31. Flew, A (ur.): 1968. Logic and Language (Ist servies), Basil Blackwell, Oxford.
32. Fo-ot, Philippa: Virtues and Vices (University of California Press: Berkeley, Calif. , 1978).
33. Friedmann, W. : 1967. Legal Theory, London.
34. Fukuyama, Fransis: The End of History and the Last Man (New York, London, Free Press, 1992).
35. Fuller L. L. : The Morality of Law, Yele University Press, New Haven, 1969.
36. Fung Yu Lan: A History of Chinese Philosophy, Princeton University Press, 195253, Second Edition 195960.
37. Fung Yu Lan: A short History of Chinese Philosophy, New York, London, 1948.
38. Fung, Yu Lan: The Spirit of Chinese Philosophy, London, 1947.
39. Gauthier, David: Morals by Agreement (Oxford University Press: Oxford 1986).
40. Gibbard, Allan: Wise Choices, Apt Teelings: A Theory of Normative Judgment (Harvard University Press: Cambridge, Mass. 1990).
41. Gilbert J. : Features of Morality – The Personalist, 1970.
42. Gilligan, Carol: In a Different Voice: Psihological Theory and Women´s Development (Harvard University Press: Cambridge, Mass. , 1982).
43. Go-odall Jane: The Chimpanzees of Gombe (Belkanp Press/Harvard University Press: Cambridge, 1986).
44. Hall, J. : 1964. From Legal Theory to Integrative Jurisprudence, University of Concinnatil Law Review 33.
45. Hare, R. M. : Freedom and Reason, Oxford, 1967.
46. Hare, R. M. : The Language of Morals (Oxford University Press: Oxford 1952).
47. Hart, H. L. A. : Law, Liberty and Morality (The Harry Comp. Lecturs), Oxford University Press, London (PP. 1978).

48. Hart, H. L. A. : The Concept of Law, Clarendon Press, Oxford.
49. Hart, H. L. A. : The Morality of the Criminal Law (Lione Choen Lectures), Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem; Oxford University Press, London.
50. Honeyball, Walter Y. : Integrity Community and Interpretation: A Critical Analysis of Ronald Dworkin´s Theory of Law Aldershot UK Bro-okfield, USA, 1998.
51. Horvitz, J. : 1972, Law and Logic, SpringerVerlag, New YorkWien.
52. Hume, David: An Enquiry Concerning the Principles of Morals (Open Court: La Salle, III, 1966).
53. Kagan, Shelly: The Limits of Morality (Oxford University Press: Oxford 1989).
54. Lee, Simon: Law and Morals, Oxford University Press, Oxford· New York, 1996
55. Lewis, David: Papers in Ethics and Social Philosophy, Cambridge, University Press, 2000.
56. Macintyre Alasdair: After Virtue (Duckworth: London, 1981).
57. Mackie J. L. : Ethics: Inventing Rights and Wrong (Penguin: Harmondsworth, 1977).
58. Midgley, Mary: Beast and Man (Harverster Press: Hassocks, 1979).
59. Moral Philosophy, Second Edition, George Sher, Rice University Harcourt Brace Collage, Fort Worth, Philadelphia, San Diego, New York, Orlando, Austin, San Antonio, Toronto, London, Sydney, Tokyo, Copyright 1996, 1997.
60. Morawetz T. : 1980. The Philosophy of Law, Macmillan, New York.
61. Morison, W. Z. : 1982. , John Austin, Edvard Arnold, London.
62. Nagel, Thomas: The Possibility of Altruism (Oxford University Press: Oxford 1970).
63. Nozick, Robert: Philosophical explanations, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996.
64. Perry. Ralph, Barton: Genral Theory of Value (Harvard University Press: Cambridge, Mass. , 1954).
65. Plato: The Republic, trans. Robin Waterfield (Oxford University Press: Oxford 1993).
66. Posner, A. R. : Law and Legal Theory in Englend and America, Oxford, 1996.
67. Raz, J. : 1970. The Concept of Legal System, Calarendon Press, Oxford.
68. Roetz, Heiner: Confucian Ethics of the Axial Age, State University of New York Press, Albany, 1993.
69. Ross, W. D. : The Right and the Go-od (Oxford University Press: Oxford 1930).
70. Sayre – Mc Cord G. (ed.): Essays on Moral Realizm (Cornell University Press, Ithaca, NY, 1988).

71. Singer, Peter: (ed.), Ethics, Oxford University Press, Oxford· New York, 1994).
72. Singer, Peter: Practical Ethics, second edition, University Press, Cambridge, 1996).
73. Singer, Peter: The Expanding Circle (Oxford University Press: Oxford 1981).
74. The Encyclopedia of Philosophy, Macmillan, New York, 196770.
75. The Encyclopedia of Public International Law, (Amsterdam: NorthHolland, 1981).
76. The German Philosophers (Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche), Oxford University Press, Oxford· New York, 1997).
77. The Japanese Mind (Essentials of Japanese Philosophy and Culture); Edited by Charles A. Mo-ore, A East West Center Bo-ok, Published for the East West Center by the University of Hawaii Press, Honolulu, First Edition, 1967, Copyright 1967.
78. The New Encyclopedia Britannica, William, Benton: Publisher, 19431973, Helen Hemingway, Benton Publisher; Chicago, London, Toronto, Geneva, Sydney, Tokyo, Manila, Seoul, Johannesburg.
79. The Structure and Process of Internacional Law: Essays in Legal Philosophy, Doctrine and Theory (The Hagu: Nijhoff, 1983).
80. Thompson, Mell: Ethics, London, 2000.
81. Thompson, Mell: Philosophy of Religion, London, 1997.

б) Дјела на њемачком језику

1. Adorno, Theodor W. : Philosopische Terminologie, izd. Rudolf zur Lippe, Frankfurt an Main, 1973.
2. Althusius: Politica metodicae digesta, Herborn 1603, (1. Auflage).
3. Apel K. O. : Transformation der Philosophie, Band 2, Frankfurt, 1972.
4. Apel K. O. : Böhler D. , Berlich A. , Plumpe G. (Beispiel.): Praktische Philosophie: Ethik, 1, 2, Frankfurt, 1980.
5. Aster, Ernst von: Geschichte der Philosophie, Auflage, Kröner Verlag, Stuttgart.
6. Baruzai, Arno:Freiheit Recht und Gemeinnohl (Grundfragen seiner Rechtsphilosopphir Wissenschaftliche, Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990.
7. Bayertz, Kurt: Gen EthikProbleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung, Reinbek, 1987.
8. Bergbohm, Karl, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, Leipzig, 1982.
9. Bergstermann, J. / Manz T. (Hrsg.): Rechnune gestalten, Risiken beherrschen, Berlin, 1992.
10. Bloch, Ernst: Naturrecht und menschlie Würde, Frankfurt a. Main, 1961.

11. Böhler, Dieter: Metakritik der marxistischen Ideologiekritick, Frankfurt a. Main, 1971.
12. Borkenau, Franz: Der Uebergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild, Paris, 1934.
13. Braun, V. (u. a.), (Hrsg.): Ethische und rechtische Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin, München, 1987.
14. Brumlik, M. , Brunkhorst: Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main, 1995.
15. Cohen Heramn: Ethik des reinen Willens, Berlin, 1907.
16. Coing, Helmuth: Grundzüge der Rechtsphilosophie, Berlin, 1950.
17. Dahrendorf Ralf: Marx in Perspektive, Hanover, 1952.
18. Edelstein W. , NunerWinkler G. (pr.): Zur Bestimmung der Moral, Frankfurt, 1986.
19. Eibach, Ulrich: Experimentierfeld, Werden des LebenEine ethische Orientierung, Göttingen, 1983.
20. Fetscher, I. : Rousseaus politische Philosophie, Frankfurt, 1981.
21. Fichte, J. G. : Reden an die deutschen Nation, Hamburg, 1955.
22. Forke, Alfred: Geschishte der alten chinesischen Philosphie, Hamburg, Nachdruck, 1964.
23. Fuchis, C. : (Hrsg), Möglichkeiten, und Grenzen der Forschung, an Embryonen, Meinz, Stuttgart, 1990.
24. Grassi, Ernesto: Humanismus und Marxismus, Reinbek bei Hamburg, 1973.
25. Gumplowicz, Ludwig: Geschichte der Staatstheorien, Innsbruck, 1926.
26. Gutzwiller, Max: Lehre von der Natur der Sache, u: Die ontologische Begründung des Rechts, izd. Arthur Kaufmann, Darmstadt, 1965.
27. Habermas, J. : Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt am Main, 1993.
28. Habermas, J. : Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt, 1968.
29. Hartman, N. : Ethik, 2. Auflage, Berlin und Leipzig, 1935.
30. Hegselmann R. /Merkel R. : Debatte über Euthanasie, Frankfurt a. M. 1991.
31. Heidegger, M. : Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt/M, 1977.
32. Heidegger, Martin: Sein und Zeit, 6. Auflage, Tübingen, 1949.
33. Historisches Wörterbuch der Philosophie (Basel: Schwabe, 197184).
34. Horster, D. : Abklärung über Aufklärung. Ist die kritische Theorie "konservativ"? Niklas Luhmanns neu Gedankenordenung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der gegenwart, Heidelberg, 1994.
35. Horster, D. : Gesellschaftsanalyse oder Gesellschaftsveränderung? Die Nete Gesellschaft / Frankfurter Hefte, Bon, Mai, 1999.

36. Huserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, erstes Buch, Halle, 1913.
37. Ihering Rudolph: Der Zweck im Recht, 2. Auflage, 1984.
38. Jaspers, Karl: Philosophie, 2. Auflage, 1948.
39. Jonas, H. : Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt, 1984.
40. Jonas, Hans: Technik, Medizin und Ethik, 2. Aufl. , Frankfurt a. M. 1987.
41. Kant, I. : die Metaphysik der Sitten, Frankfurt, 1977.
42. Kaufmann A. Hassemer, W. : Einfürhung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegewart, Heidelberg, 1994.
43. Kelzen, H. : Reine Rechtslehre bei Franz Deuticke, 1960.
44. Kramer, Hans: Neue Wege der philosophischen Ethik, Universitas Stuttgart, 1985.
45. Kuhlmann, W. (pr.): Moralität und Sittlichkeit, Frankfurt, 1986.
46. Lampe, E. Y. : Grenzen des Rechtspositivismus. Eine rechtsanthropologische Untersuchung Berlin, 1998.
47. Lask, Emil: Die Philosophie des Rechts, Tübingen, 1923.
48. Laun, R. : Recht und Sittlichkeit, Hamburg, 1925.
49. Leist, Anton: Eine Frage des Lebens: Ethik der Abtreibung und künstlichen Befruchtung, Frankfurt· New York, 1990.
50. Lenk, Hans: Zwischen Wissenschaft und Ethik, Frankfurt a. M. 1991.
51. Luhmann, N. : Politische Steuerung: Ein Diskussions Beitrag, Politische Viertjahresschrift, 1989, 30, Yg, Heft 1.
52. Luhmann, N. : Recht und Ideologie, Archiv für Recht und Socialphilosophie, 1967, Vol. 53, Quartal, Heft 1.
53. Maihofer, Werner: Recht und Sein, Frankfurt a. M. , 1956.
54. Messner, J. : Ethik, Tyrolia Verlag, 1955.
55. Oelmüller, W. : Transzendentalphilosophische Normenberüdungen, Paderborn, 1978.
56. Otfried, Höffe:Ethik und Politik, Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt/M, 1979.
57. Owen, D. : Menschenrechts, Wien, Hamburg, 1979.
58. Pogge, T. W. : John Rawls, München, 1994.
59. Rapp, F. , (Hg.): Ideal und Wirklichkeit der Techniksteuerung, Düsseldorf, 1982.
60. Riedel M. , (pr.): Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie, 1, 2, Frankfurt, 1975.
61. Riedel M. , (pr.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie, 1, 2, Frankfurt, 1974.
62. Ritter, J. : Metaphysik und Politik, Frankfurt, 1977.

63. Roetz, Heiner: Konfuzius, München, 1998.
64. Schluchter, W. : Rationalismus der Weltbeherschung, Frankfurt, 1980.
65. Schnädelbach, H. :Reflexion und Diskurs, Frankfurt, 1980.
66. Schwemmer, O. : Philosophie und Praxis, Frankfurt, 1980.
67. Sloterdijk, P. : Kritik der Zynischen Vernuft, I, II, Frankfurt am Main, 1983.
68. Sloterdijk, Peter: Der Denker auf der Bühne, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986.
69. Sommer, M. : Identität und Übergang, Kant, Frankfurt, 1988.
70. Strauss, L. : Naturrecht und Geschichte, Frankfurt, 1988.
71. Weber, M. : Die protestantische Ethik I, II, Hamburg, 1972, 1975.
72. Wellmar, A. : Ethik und Dialog, Frankfurt, 1986.
73. Wimmer, R. : Universalisierung in der Ethik, Frankfurt, 1980.
74. Wittgenstein, L. : Philosophische Untersuchungen· Suhrkamp, Frankfurt, 1971.
75. Wolf Ursula: Das Tier in der Moral, Frankfurt a. Main, 1990.
76. Wolfgang, R. : Dialektische der Neuzeit, Bd. 1, Bd. 2, München, 1974.
77. Wörterbuch Philosophisches, Leipzig, 1975.

ц) Дјела на француском језику

1. Amselek, P. : Méthode phénomenologique et théorie du droit, Paris, 1964.
2. Amselek, P. : Les régles juridiques en tant gu´objets mentaux, Archiv für Rechts und Socialphilosophie, vol. 79, 1993.
3. Amselek, P. : Le droit dans les ésprits, u knjizi Controverses autour de l´ ontologie du droit, Paris, 1989.
4. Baudrillart, M. H. : Des rapports de la morale et de l'économie politique, Paris, 1860.
5. Bayet, A. : Historie de la morale en France. La moralité des Gaulois, Paris, 1930.
6. Bayet, A. : Le suicide et la morale, Paris, 1982.
7. Bergson, H. : Les deux sources de la morale et de la religon, Paris, 1932.
8. Bieler, A. : La pensée économique et sociale de Calvin, Gnof, 1959.
9. Brehier, Emile: Historie de la philosophie, III, QuadrigePUF, Paris, 1983.
10. Carbonnier, J. : Droit civil, tom I, Paris, 1962.
11. Castberg, F. : La philosophie du droit, Editions A. Pedone, Paris, 1978.
12. Charron, Pierre: De la sagesse, Paris, 1618.

13. Dabin, Jean: Théorie genérale du droit, Bruxelles, 1953.
14. Daval, R. : La valeur morale, Paris, 1951.
15. De Saussure, F. : Cours de linguistique générale Payot, Paris, 1916.
16. Dictionnaire d´ éthique et de philosophie morale, Sous la direction de Monique CantoSperber, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.
17. Duby, G. : Les trois ordres ou l´ maginaire du Feodalisme, Paris, 1978.
18. Dupréel, E. : Traite de Morale, Paris, vol. II
19. Durkheim, E. : Sociologie et philosophie, Paris, 1914.
20. Fouillé, A. : La morale des ideesforces, Paris, 1907.
21. Foulquid, Paul: L´ existentialisme, PUF, Paris, 1963.
22. Gautier, R. A. : La morale chez Aristote, Paris, 1955.
23. Goldschmit, James: L´a priori dans le droit et dans le moral, Archives de Philosophie du droit, Paris, 1937.
24. Gurvitch, G. : Les tendences actuelles de la philosophie allemande, Paris, 1930.
25. Gurvitch, G. :Morale théorique et scince de moeurs, Paris, 1937.
26. Hoffe, G. : La justice politique, Paris, 1991.
27. Kalinovski, G. : Théorie métathéorie oú philosophie du droit chez H. L. A. Hart et Alf Ross, Archives de philosophie du droit, T. XV, 1970.
28. Korkounov, N. : Cours de Theorie generale du droit, Paris, 1914.
29. La morale et la science des mouers, Paris, 1953.
30. Lenoble, U: La theorie de la coherence narrative en droit, Le debat Dworkin Mac Cormik, Archives de philosophie du droit, 1988, T. 33.
31. LévyBruhl L. : La morale et la science des moeurs, Paris, 1903.
32. Limpens: La vent, Paris, Bruxells, 1960.
33. Lyotard, Jean· Francois: La phénoménologie, PUF, Paris, 1964.
34. Miaille, M. : Pour une critique du droit, Grenoble, 1978.
35. Meillet, A: Introduction a l´ étude comparative des langues indoeuropaennes, Paris, 1967.
36. Mounier, Emmanuele: La personalisme PUF, Paris, 1962.
37. Perelman, Ch. : Droit, Morale et Philosophie, Librarie, generale de droit et de jurisprudence, Paris, 1968.
38. Platel, M. : La sociologie moderne et la crise morale, Numegue, 1952.
39. Poulantzas, Nikos: Nature de chose et droit, Paris, 1965.
40. Rivaud, Albert: Histori de la Philosophie, Tome V, PUF, Paris, 1968.
41. Rousseau, J. J. : Discours sur l´ origine et les fondements de l´ inegalité parmi les homes, Ouvres III, Paris, 1817.
42. Sartre, JeanPaul: L´ existentialisme est un humanisme, Paris, 1946.

43. Serreau, René: Hegel et l´ hégélianisme, PUF, Paris, 1962.
44. Séve, R. : Avant propos, La philosophie du droit aujourd´ hui, Archives de philosophie du droit, 1988, T. 33.
45. Sosoe, L. K. : Individu ou communouté: La nouvelle critique du liberalisme politique, Archives de philosophie du droit, 1988, T. 33.
46. Vachet, André: L´ idéologie liberale, Paris, 1970.
47. Villey, Michel: Seize essays de philosophie du droit, Paris, 1969.
48. Weil, E. : Logique de la philosophie, Vrin, Paris, 1967.
49. Westermark, E. : Origine et développement des ideés morales, III, Paris, 1928.

ПРИЛОЗИ

ИЗБОР КРАЋИХ ТЕКСТОВА

ИЗ ОБЛАСТИ ФИЛОЗОФИЈЕ МОРАЛА И ПРАВА И ЊИМА СРОДНЕ ПРОБЛЕМАТИКЕ

BHAGAVAD - GĪTĀ

(Одломак)

Непропадљивом га зову (тј. то стање бивства)
И највишом метом, Краљу;
Ко му стигне, не рађа се:
То је моја кућа вишња.
Њега (тј. највише место) сунца
зрак не зари,
Месечина , ни сјај ватре;
Станиште је моје више:
Ко му стигне, не враћа се.

Из књиге: Bhagavad - Gītā,
BIGZ, Beograd, 1980.

ИНДИЈСКЕ МУДРЕ ИЗРЕКЕ О МОРАЛУ

Људи без учености, аскезе, добре нарави, врлине и добре воље само су животиње које лутају земљом у облику људи. Они су земљи само на терет.

Онај ко није стекао ни светост ни богатство, нити је задовољио жеље, нити достигао спасење (тј. dharmu, arthu, kamu и mokšu), живи крајње бескорисан живот.. Тако су исто и "брадавице" на врату јарцу бескорисне јер из њих никада неће потећи млеко.

Човек може да живи чак и само трен, али и тај трен треба да искористи за побожна и богоугодна дела. Бескорисно је чак живети и хиљаде година и стварати само несрећу у два света (горњем и доњем).

Из књиге: Мудре изреке (Čanakja)
VVZ- Veda Beograd, Београд, 1999.

ЛАО Ц'

(Одломци)

Dao је празан и без облика
неисцрпно употребљив.
Ах, како је само дубок,
изгледа да је праотац свега.
Никад се (потпуно) не појављује,
скроман у својој моћи.
Не сукобљава се,
(сусретне ли) светло, он је светло,
(сусретне ли) прашину, он је прашина.
Ах, како је само невидљив,
иако га нема он јесте,
чини ми, се (да је) пре свих богова
он већ био ту.

Зато,
(тек када се) изгуби dao, јавља се de,
(тек када се) изгуби de, јавља се ren,
(тек када се) изуби ren, јавља се yi;
(тек када се) изгуби yi, јавља се li,
У ово li се не може (до краја) веровати,
(оно) предводи хаос у свету.

Из књиге: Лао Ц', Светови,
Нови Сад, 1997.

КОНФУЦИЈЕ

II ЗЛАТНА СРЕДИНА

Моралан живот човека потврда је универзалног поретка, јер је он морална личност која непрестано негује своју истинску бит или морално биће. Живот сировог човека је противречност универзалног поретка, јер је он сиров човек који у свом срцу нема никаквог обзира према моралном закону, нити икаквог страха од њега.

Из књиге: Лаоце, Конфуције, Чуангце,
Просвета, Београд, 1964.

АЛЕКСАНДАР НОВАЧИЋ

ХАРМОНИЈА

(Одломак)

Кина није земља Прометеја, Фауста, Великог инквизитора или сумњачивог Јова. Док човек са Запада жели да покори природу, Кинез настоји да живи у хармонији с њом. Врхунски идеал је живот у складу са космосом, са природом и са друштвом.

Кинески поглед на свет не подразумева, као на Западу, борбу између добра и зла. Уместо тога, доминира принцип jina и janga који полази од њиховог нераскидивог јединства, али не говори о борби између њих. Тако су људи, према Конфучију, у принципу добри, не постоји човек који би био само добар или само лош. И данас, оцењујући своје политичаре, Кинези говоре у процентима: "био је добар 70 одсто и лош 30 одсто."Незамисливо је да се каже како је неки човек био "сто одсто добар или сто одсто лош."Кажу да је Кинез у званичном опхођењу конфучијанац, међу пријатељима је taoista (tao не прави разлику између доброг и злог), а кад му се приближавају последњи дани постаје будист, ваљда у очекивању реинкарнације.

Из књиге: Кинески мозаик,
Александар Новачић,
Народна књига Алфа, Београд, 2000.

ХОМЕР

ИЛИЈАДА
(ОДЛОМЦИ)

А да оставим штит са кврго̀м у среди
и тешки скинем шлеми копље наслоним о зид,
па да незазорним сам Ахилеју кренем у сусрет
те да обрекнем њему и Хелену и благо цело
с њом што у лађама некад у пространим донесе Парид
у град тројски, јер тако почетак настаде у свађи,
да ћу дати да се до Атрејића одвезе
и разделит Ахејцима све што лежи у граду,
те да доцније од вођа од тројански заклетву узмем
ништа да не крију и све да на две поделише поле
што год блистави град имања има у себи:
зашто ли драго ми срце у такве се занесе мисли?

Хектор међ` првим беше са штитом једнаким свуда.
Каква из облака сјајно заблиста погубна звезда,
па се поново у облаке сакрије тамне,
тако и Хектор је час међу борцима блистао првим,
час мед задњима налог издавао. Сав је у меди
сјао се Хектор кô стрела у Дива егидоносца.

Из књиге: Илијада, Хомер,
Матица српска,
Нови Сад, 1985.

АРИСТОТЕЛ

МОРАЛНО ДОБРО

У погледу морала треба се чувати од три ствари: психичког зла, недисциплине и бестијалности. Супротност прве две је очита: једна се назива врлином, друга дисциплином; као супротност бестијалности можда би најпри-ближније могли означити надљуску изузетност која је већ готово херојско и божанско својство. На пример, Пријам каже за Хектора, код Хомера, да је био сјајан човек", такав као да није био син смртника, већ потомак бога".Ако дакле- као што се обично каже - од човека може постати бог само посредством врлине која превазилази све величине, онда је очито да такав треба да буде душевни склоп који је супротан бестијалности: као што код животиње не можемо говорити о душевном злу или врлини, тако исто о томе не можемо говорити ни код бога, јер је превасходност бога која превазилази све много вреднија од те врлине, а бестијалност је сасвим другачија ствар него што је душевно зло. И као што је редак "божански човек" – тако Лакедемонци називају онога кога гледају с великим дивљењем (покрајински кажу за њега изврсни) – исто тако је ретка у људима и бестијалност. Још понајпре се налази међу варварима; али каткада се може развити као последица болести или деформације; чак овом срамном речју прекоревамо и оне људе који превазилазе све по злу.

Проговоримо сада о недисциплинованости, о размекшаности и распојаса-ности, а с друге стране о дисциплинованости и о постојаности. Наиме, о овим формама душевног склопа не можемо ни тврдити да су потпуно истоветне врлини или душевном злу, нити пак да су сасвим другачијег рода. И овде, као и другде, треба да набројимо позната мишљења, а потом, испитујући проблема-тичне тачке, свеопште прихваћене поставке, које се односе само на ове душевне процесе, редом морамо да докажемо; ако то није могуће, онда бар оне највеће и најважније. Јер тек онда можемо рећи да је доказивање било темељно ако су све тешкоће разрешене, и као коначни резултат преостане оно што затим одговара свачијем мишљењу.

Дисциплинованост и постојаност очито спадају у одлична и похвална својства, а недисциплинованост и размекшаност у лоша и покудна. Дисципли-новани човек увек истраје у свом схватању, док га недисциплиновани стално мења. Поред тога недисциплиновани човек иако врло добро зна да је лоше оно што чини, ипак то чини из страсти. А дисциплиновани баш зато што зна да су му жеље зле, не чини то због трезвеног мишљења. Умереног човека уопште сматрамо дисциплинованим и постојаним; иако овога другога понеки сматрају умереним без изузетка,

други пак не. С друге стране неумереног човека једни сматрају недисциплинованим без било какве разлике, док други међу њима праве разлике. За паметног човека кажу, с једне стране, да и не може бити недисциплинован, а с друге, и поред тога што је паметан и спретан, понекада ипак може бити недисциплинован.

То су све мишљења која спадају овамо. Али бисмо могли да упитамо: како је могуће да неко мисли исправно, а ипак се понаша недисциплиновано? Е па, неки заиста тврде да ако неко нешто зна, онда то више и није могуће. Јер би било несхватљиво, тако је мислио Сократ, ако би у некоме било знање па да њиме ипак влада нешто друго, и то нешто друго да вуче за нос знање као свога роба. Сократ се, наиме, налазио у потпуној супротности с горњим гледиштем: по њему недисциплинованост се уопште и не може замислити, јер нико не дела "знајући" насупрот највишем добру, него "из незнања". Али се ово гледиште дијаметрално супротставља са очигледним чињеницама. Ако се нешто заиста збива из незнања онда треба да узмемо у обзир страст, и да упитамо о каквој природи својства овде може бити речи.

Постоје онда и такви који ову поставку делимично прихватају, делимично не прихватају. И они су сагласни да од знања ништа јаче не може бити, међутим, они већ не признају да нико не може радити супротно од онога што сматра бољим. И управо због тога тврде да у недисциплинованом човеку, када њиме овладају уживања, не постоји више "знање" већ само "мишљење".

Из књиге: Антологија хумана,
Бела Хамваш,
Дерета, Београд 2001.

ХИПОКРАТОВА ЗАКЛЕТВА
(5. век пре нове ере)

Заклињем се лекаром Аполоном и Ескулапом и Хигиејом и Пана-кејом и свим боговима и богињама, нека ми они буду сведоци, да ћу у складу са својим способностима и расуђивањем, испунити ову заклетву и овај завет:

Да ће онај који ме је научио овом умећу за мене бити једнак мојим родитељима и да ћу живети свој живот у партнерству с њим, да ћу му дати

део свог новца ако му је потребан новац и да ћу његову децу сматрати својом браћом и учити их овој вештини – ако желе да је науче – без новчане накнаде или обавезе; да ћу део поука, усмених упутстава и свог знања пренети својим синовима и синовима оног који је мене учио, као и ученицима који се писмено обавежу и положе заклетву у складу са медицинским законом, али ником другом.

Примењиваћу прописе за добробит болесних у складу са својим способностима и проценом: штитићу их од повреде и неправде.

Ником нећу дати смртоности лек чак и ако га тражи, нити ћу давати такве савете. Такође, нећу давати женама лек који изазива побачај. Свој живот и своје умеће чуваћу у чистоти и светости.

Нећу користити нож чак ни над онима који пате од камена, већ ћу се повући у корист оних људи који обављају тај посао.

У коју год кућу да уђем биће то за добробит болесника, без намере да нанесем неправду или да се недолично понашам, а нарочито без намере да имам сексуалне везе са мушкарцима или женама, било да су слободни или робови.

Оно што видим или чујем у току лечења у вези помоћи човеку, а што се ни под каквим околностима не сме преносити другима, задржаћу за себе и сматраћу да је непристојно о томе причати.

Ако испуним ову заклетву и не прекршим је, нека ми се допусти да уживам у животу и свом умећу, и да имам славу и част међу свим људима у времену које долази; а ако је прекршим и лажно се закунем, нека све супротно овоме буде моја судбина.

Из књиге: Медицинска етика и медицинско право,
др Предраг Каличанин,
Институт за ментално здравље,
Београд, 1999. године

ЦИЦЕРОН

ПОХВАЛА ПРИЈАТЕЉСТВУ

Пријатељство није ништа мање до сагласност свих божанских и људских ствари прожета благонаклоношћу и љубављу. Чак и не знам да ли бесмртни бог може дати нешто изузетније, изузев мудрости.

Појединци богатство стављају испред пријатељства, други здравље, многи уживања. Ови последњи, међутим, приличе неразумним животињама, а остала добра су јадна и пролазна, а и не зависте толико од наше одлуке колико од слепе среће. А они који врлину сматрају за највеће добро, мисле исправно, јер управо врлина рађа и обухвата собом пријатељство које никако не може постојати без врлине.

Међу изузетним мушкарцима пријатељство има толику предност да то једва могу описати. Како би се и могао назвати животом такав живот који не би отпочинуо у узвраћеној љубави доброг пријатеља? И шта је слађе него да имаш некога с којим можеш да расправиш сваку своју ствар као са самим собом? Какву би радост нашао у срећи кад не би имао некога који јој се радује као и ти сам? А несрећу би било веома тешко поднети без доброг пријатеља који твој бол боље осећа и од тебе.

Остала земна добра, која су нам пожељна, погодна су за постизање само појединих циљева; богатство је за то да га користиш, власт да би те поштовали, почасти да би те славили, уживања да би у њима уживао, здравље да би био лишен болова и да би ти тело могло одговорити свом позиву.

Насупрот томе, пријатељство обухвата безброј ствари: пријатељ је спреман на помоћ у свим животним ситуацијама, никада не стиже у незгодно време, никада нам није на терету. Зато се обично каже да нам ни ватра ни вода нису потребни више од пријатељства. Јер пријатељство не само да блиставилом позлаћује срећу, него и невоље чини подношљивијим тиме што их дели и тражи део од њих.

Значи, пријатељство је, с једне стране, веома слојевито и има велике предности, а, с друге, премашује све тиме што нас испуњава добрим надама што се будућности тиче, и не дозвољава нам да изгубимо расположење и да клонемо. Ко држи до правог пријатеља, он као да у њему види своје ја. Зато је онај ко има добре пријатеље пристуан и кад је одсутан, у изобиљу је и ако пати у оскудици, јак је и онда ако га савлада слабост. А оно што је још невероватније: живи и после своје смрти, јер га прати поштовање, сећање, туга пријатеља који су живи. Због тога су срећни они који су умрли, јер вечно живе у сећању својих пријатеља и славни они који су живи, јер су одржали своју љубав према пријатељима и после раке.

Из књиге: Антологија хумана,
Бела Хамваш,
Дерета, Београд, 2001.

ЛАВ ВЕЛИКИ

БОРБА ТЕЛА И ДУШЕ

У нама се воде многе битке. Тело се бори против душе, душа се буни против тела. Ако се у овом натезању жеље тела испоставе јачима, душа ружно губи своје достојанство и веома срамно ће служити ономе коме је била достојна да заповеда.

Ако се пак душа подреди своме господару и нађе дивоту у даровима вишег реда, она ће подстицај земних радости бацити под ноге, и у смртном телу неће допустити да завлада грех, прибавиће срећено првенство разуму, и њене утврде неће пољуљати никаква ташта умишљеност душевног зла.

Јер човек располаже истинским миром и правом слободом ако, с једне стране, његово тело усмерава душа као судија, и, с друге, ако душом као заштитник управља Бог.

Схватамо, што више тежимо спасењу, наш непријатељ нам поставља све више препрека. Али онај који је у нама јачи је од онога који је против нас, и зато смо ми јаки посредством онога у чију снагу се уздамо. Зато је Господ дозволио да га искуша ђаво како би својим примером поучио нас који се ослањамо на његову помоћ. Он непријатеља није победио снагом, него осве-доченим законом, с једне стране, да би тиме више поштовао човека, а, с друге, да би теже казнио непријатеља, јер непријатеља људског рода овако није поразио Бог, већ готово човек.

Из књиге: Антологија хумана,
Бела Хамваш, Дерета,
Београд, 2001.

НАРОДНЕ ПОСЛОВИЦЕ О МОРАЛУ

Veritas laborat nimis,
exstinguitur nunquam
(Истина и превише трпи (бива потиснута),
али се никада не може затрти (укинути).

Човјек је човјеку ил` анђео ил` ђаво.
Звјер звјера, птица птицу – човјек човјека једе.
Ко људе не слуша, ни човјек није.
Мука је до човјека доћи, а од њега ти је лако
Од свију живина, најбоља – човјек, најгора човјек.
У злу се човјек гледа какав је.
Смрти се не бој, но зла човјека.
Колико је од земље до неба, толико је од нечовјека до човјека.
Човјек од човјека.
Човјек све дава за образ, а образ ни зашта.
Човјек се по бесједи познаје.
Не тражи ђавол човјека, него човјек ђавла.
Не зови зла, јер и само доходи.
Зло лети, а добро пузи.
Гдје зло замркне, ту и осване.
Ђаво ни оре ни копа, већ све о злу мисли и ради.
Ко са ђављом тикве сади, о главу му се лупају.
Врана врани очију не вади.
Ко вјетар сије, буру жање.
Ко зло чини, зло и дочека.
Ко се туђем злу весели, нек се своме нада.
Ђе нема страха, нема ни стида.
Зла уста могу свашта рећи.
Зло чинити а добру се надати није могуће.
Два без душе – трећи без главе.
Ко изгуби срам људски, изгуби и страх Божији.
Добру се надај, а зло ти не гине.
Добро се брзо заборави.
У сваком житу има кукоља.
Добро се не позна док се не изгуби.
За добрим се коњем диже прашина.
Добар глас далеко иде, а зао још даље.
Ко има образа има и душу.
И криво сједи, а право реци.

Ко шта чини све себи.
Што не желиш себи, немој ни другоме.
Ко добро чини, боље дочека.
Истина сунцем сја.
Реци бобу: боб, а попу – поп.
Говори истину, макар и дан ни живио.
Слатка је вечера с правдом стечена.
Правда држи земљу и градове, а неправда руше обадвоје.
Што није право, није ни поштено.
У правој руци и крив кантар право казује.
Ко крива жали, правом гријеши.
Образ нема цијене.
Ђе је образ, ту је и душа.
Поштење је најбоље огледало.
Гдје је стида, ту је и поштења.
Нечисте руке, црн образ.
Страх образ кваља.
Добар глас далеко иде, а зао још даље.
Ако хоћеш кога да познаш, подај му власт.
Лаж се прије прима него истина.
Ко се не стиди свога образа, не стиди се ни туђег.
Ко се од људи крије, боље да га није.
`Ко људе не слуша, није ни он човјек.
Једна штета сто гријеха.
Не зна да бесједи, а не умије да ћути.
Мало бесједи, али много твори.
Свему свијету ни Бог није угодио.
Рђав комшија велико је зло.

У лажи су кратке ноге.
Истину тражи, правду уважи.

Вук Стефановић Караџић,
Српске народне пословице,
Нолит, Београд, 1969. године

Антологија народних умотворина,
Матица српска, Српска књижевна задруга,
Нови Сад, Београд, 1957. године

ХЕГЕЛ

ОСНОВНЕ ЦРТЕ ФИЛОЗОФИЈЕ ПРАВА

МОРАЛИТЕТ

105.

Морално стајалиште јест стајалиште воље уколико она није просто по себи него за себе бесконачна (пређашњи став). Та рефлексија воље у себе и њен за себе биткујући идентитет спрам битка по себи и непосредности и одређености које се у том развијају, одређују особу као субјект.

106.

Као субјективитет сада сачињава одређеност појма и како је различит од њега као таквога, од по себи биткујуће воље, и то тиме што воља субјекта уједно јест као и воља за себе биткујућег појединца (има и непосредност још на њему), сачињава он опстанак појма. – Тиме се за слободу одредило више тло; у идеји је сада страна егзистенције или њен реални момент – субјективитет воље. Само у вољи као субјективној може бити збиљска слобода или воља која биткује по себи.

Друга сфера, моралитет, приказује стога у цјелини реалну страну појма слободе, а процес је ове сфере: укинути понајприје само за себе биткујућу вољу, која је непосредно само по себи идентична са по себи биткујућом или општом вољом, према тој разлици у којој се у себи продубљује, па је поставити за себе као идентичну са по себи биткујућом вољом.

То је кретање, према томе, обрађивање овог садашњег тла слободе субјективитета да се он који је понајприје апстрактан, наиме од појма различит, учини једнаким њему и да се тиме за идеју добије њена истинска реализација, да се субјективна воља исто тако одреди у објективну, дакле истински конкретну.

107.

Самоодређење воље уједно је момент њезина појма, а субјективитет није само страна њезина опстанака него њено властито одређење (104) као субјективно одређена, за себе слободна воља, понајприје као појам, да би била идеја, сама опстоји. Морално је стајалиште стога у свом лику право субјективне воље. По том праву воља признаје и јест само нешто уколико је то оно "њезино", уколико је она себи у томе као нешто субјективно.

108.

Субјективна воља као непосредно за себе и различита од воље која биткује по себи (106, примј.) јест стога апстрактна, ограничена и формална. Субјективитет, међутим, није само формалан него као бесконачно самоодређивање воље сачињава оно њено формално. Јер оно у том свом првом испољавању у појединачној вољи још није постављено као идентично с појмом воље, зато морално стајалиште јест стајалиште односа и требања (das Sollen) или захтјева. – А како диференција субјективитета исто тако садржава одређење спрам објективитета као спољашњег опстанка, то овдје наступа такођер и стајалиште свијести – уопће стајалиште диференције, коначности и појаве воље.

Оно морално понајприје није већ одређено као оно што је супротстављено неморалноме, као што прво није непосредно оно што је сурпостављено неправу, него опће стајалиште моралнога као и неморалнога почива на субјективитету воље.

109.

То формално садржава по свом општем одређењу понајприје супротстављање субјективитета и објективитета и дјелатности која се на то односи - чији су моменти поближе ови: опстанак и одређеност су у појму идентични (успореди 104), а воља као субјективна сама је тај појам – обоје ваља, и то за себе, разликовати и поставити као идентично. Одређеност је у вољи која одређује себе сама а) понајприје постављање у њој с помоћу ње саме; – оспособљавање (спецификација) себе у себи самој, садржај која она себи даје. Ово је прва негација и њена је формална граница да буде само нешто постављено, субјективно. Као бесконачна рефлексија у себе та је граница за њу саму и она б) хтијење да укине ту препреку – дјелатност да се тај садржај проведе из субјективитета у објективитет уопће, у непосредни опстанак. в) Једноставни идентитет воље, са собом у том супротстављању јест садржај) који у објема остаје једнак себи и који је равнодушан према тим разликама облика, сврха.

110.

Но тај идентитет садржаја добива ближе осебујно одређење на моралном стајалишту, гдје слобода, тај идентитет воље са собом, јест за њега (105).

а.) Садржај је за мене као мој тако одређен да је он у свом идентитету не само као моја унутрашња сврха него он такођер, уколико је добио спољашњи објективитет, садржава за мене мој субјективитет.

111.

б.) Садржај, премда он садржава нешто посебно (то нека се узме одакле му драго), има као садржај воље која је у својој одређености у себе рефлектирана, а тиме са собом идентична и општа, б) одређење у себи самоме да буде примјеран вољи која биткује по себи или да има објективитет појма, в) тиме што је субјективна воља, као она која јест за себе, уједно још формална (108), то је само захтјев па воља садржава исто тако могућност да не буде примјерна појму.

112.

Одржавајући свој субјективитет у извођењу својих сврха (110), укидам ја уједно у томе, као њихову објективирању, тај субјективитет као непосредан, дакле као овај мој појединачни субјективитет. Но тако са мном идентични спољашњи субјективитет јесте воља других. Сада је тло егзистенције воље субјективитет (106), а воља других јест уједно мени друга егзистенција коју дајем својој сврси. – Извођење моје сврхе има стога у себи овај идентитет моје воље и воље других – оно се позитивно односи спрам воље других.

Објективитет изведене сврхе садржава стога у себи три значења или, штавише, садржава у једноме ова три момента: а) да је спољашњи непосредни опстанак (109), б) примјерен појму (112), в) општи субјективитет.Субјективитет, који се одржава у том објективитету, јест тај да објективна сврха треба да је моја, тако да се ја одржавам у њему као ова (110); г) и субјективитета већ се служи с моментима објективитета. – Да су та одређења тако, разликујући се на моралном стајалишту, уједињена само у противурјечје, сачињава поближе оно појавно или коначност ове сфере (108) и развој овог стајалишта јест развој тих противурјечја и њихових разрјешења која, међутим, унутар тог стајалишта могу бити само релативна.

113.

Испољавање воље као субјективне или моралне јесте поступак. Поступак садржава показана одређења а) да га ја у његовој спољашњости знам као својег, б) да буде битни однос спрам појма као требања (das Sollen) испрам воље других.

Тек испољавање моралне воље јест поступак. Опстанак који воља себи даје у формалном праву јест у непосредној ствари, сам је непосредан и за себе нема понајприје никакав изричит однос спрам појма који, као још несупротстављен субјективној вољи, није од ње различит па се још позитивно односи спрам воље других; правна је заповијед по свом темељном одређењу само забрана. Уговор и неправо започињу, додуше, да се односе спрам воље других – али сугласност, која се у њима остварује

темељи се на произвољности, а битни однос који је у томе спрам воље другога јест, као правни однос, оно негативно, да се одржи моје власништво (по вриједности) и да се другоме остави оно његово. Напротив, страна злочинства која долази из субјективне воље, и то онако како оно у њој егзистира, долази тек овдје у обзир.

- Судски поступак (actio) који ми се не да импутирати према свом садржају који је одређен прописима садржаја садржава само неке моменте правог моралног поступка, и то на спољашњи начин; да буде прави морални поступак, стога је једна страна која је од ње, као судске, различита.

114.

Право моралне воље садржава три стране:

а) апстрактно или формално право поступка да је, како је он извршен у непосредном опстанку, његов садржај уопће мој, да је он тако наум субјективне воље.

б) Оно посебно поступка јест његов унутарњи садржај а) како је за мене одређен његов општи карактер, што сачињава вриједност поступка, и оно по чему он за мене важи што сачињава намјеру; – б) његов садржај, као моја посебна сврха мог партикуларног субјективног опстанка – јест добробит.

ц) Тај садржај као оно унутарње уједно подигнут у своју општеност, као и објективитет који по себи и за себе биткује, апсолутна је сврха воље, добро, у сфери рефлексије са супротношћу субјективне општености, дијелом зла, дијелом савјести.

Из књиге: Етика њемачког класичног
идеализма (Хрестанатија),
др Алекса Буха,
Свјетлост, Сарајево, 1986.

ДР ДАНИЛО Н. БАСТА

КАНТ: НЕДРУШТВЕНА ДРУШТВЕНОСТ ЧОВЕКА

У једном кратком, али врло прегнатном, значајном и зато често цитираном списису, објављеном 1784. године у "Берлинском месечнику" под насловом "Идеја опште историје усмерене ка остварењу светског грађанског поретка", Кант излаже свој модел друштвене дијалектике. Тај модел се, додуше импли-цитно, може узети као нека врста предигре за проблем признања – дакле, за оно што ће убрзо, захваљујући Фихтеу,

постати далекосежна тема практичког дела филозофског мишљења. У питању је, наравно, недруштвена друштвеност човека, о којој Кант говори у четвртом ставу поменутог списа. Неће бити наодмет ако се подсетимо како тај став гласи. Кант каже: "Средство којим се природа служи да би остварила развитак свих својих обдарености јесте антагонизам који између појединаца влада у друштву, под претпоставком да он ипак на крају постаје узроком законитог поретка међу њима" (Idee, 31). Управо тај антагонизам Кант назива "недруштвеном друштвеношћу људи", под којом подразумева њихову склоност да ступе у друштво, на која је повезана с општим отпором што стално прети да разједини то друштво. Недруштвена друштвеност људи, чије порекло Кант налази у самој људској природи, представља – речено нешто модерније, комплексну структуру којој је својствена особена динамика, будући да човек "наклоњен подруштвљавању, јер се он у таквом стању осећа више човеком, тј. осећа развитак својих природних обдарености". У исти мах, међутим, човек има и "изразиту склоност ка усамљивању (изолацији)", пошто "у себи среће и недруштвену особину да жели да све усмери према свом схватању, па стога одасвуд очекује отпор, јер зна да је и он сам... склон отпору против других" (Idee, 31, 32).

Нема никакве сумње да је Кант у човековој недруштвеној друштвености препознао и описао једну основну ситуацију, тачније: једно суштинско обележје човековог социјалног бивствовања. Он је у њој видео истинску покретачку снагу културе, коју је изједначавао с "друштвеном вредношћу човека" Но, овде немам намеру да се упуштам у културно-филозофске и филозофско-историјске аспекте човекове недруштвене друштвености. С обзиром на централно питање и нит-водиљу овог чланка, важно је имати на уму два момента. прво, недруш-твена друштвеност садржи у себи двоструко кретање: кретање сједињавања (човека с другим људима) и супротно кретање одвајања (човека од других људи). Друго, идеју недруштвене друштвености Кант излаже у чврстој повезаности с проблемом права, што недвосмислено потврђује следећи (пети) став наведеног списа, у којем је реч о "грађанском друштву којим ће се управљати према општем праву", затим о "слободи под спољашњим законима" и о "праведном грађанском уређењу" (Idee, 33). Као што ће се видети, оба та момента карактеришу проблем признања и код Фихтеа и код Хегела. И поред свих разлика, та сличност није само спољашња и формална. Наравно, тиме не желим да тврдим да је већ Кант доспео до проблема признања, поготово не да га је мислио у његовим суштинским димензијама. Па ипак,тешко би се могло уверљиво оспорити да је Кант својим одређењем недруштвене друштвености људске природе у неку руку припремио тле за постављање и развијање проблема признања. Да тако кажем: Кант је био на

путу ка том проблему, али га није учинио изричитом темом своје филозофије. То се не сме занемарити.

Овде сам Кантову идеју недруштвене друштвености човека узео као јасан наговештај и први зачетак проблематике признања у Фихтеовом и Хегеловом смислу. Тиме сам тој идеји свесно дао предност у односу према другом могућем извору појма признања Кантовом учењу о врлини. Учинио сам то упркос чињеници да се чак, тамо где Кант говори о поштовању других, јавља сама реч "признање"! У другом одсеку другог дела Метафизике морала, Кант у 37. каже: "Поштивање које имам за друге или које други може захтевати од мене (observantia aliis praestanda) јесте, дакле, признање достојанства (dignitas) код других људи ..." (MC,600). Штавише, у следећем параграфу Кант поштовање других учвршћује тако што му придаје правни карактер и што наглашава моменат узајамности: "Сваки човек има законито право на поштовање од других људи, а узајамно је и према свакоме другом на то обавезан. Нешто даље, он истиче да је човек"обавезан да код сваког другог човека практично призна достојанство човечности" (MC, 600, 601).

Мени се чини да Кант на овим местима принципијелно не напушта раван индивидуалне етике; појам поштовања других у лику признања њиховог достојанства остаје на тлу моралних односа међу појединцима и нема за последицу тематизовање сфере социјалности, као што је то случај с човековом недруштвеном друштвеношћу. Осим тога, поштовање других, и поред момента узајамности, не садржи двоструко кретање сједињавања и одвајања, као што је то, опет, случај с недруштвеном друштвеношћу. Из тих разлога сам Кантову идеју недруштвене друштвености ставио изнад његовог појма поштовања других као могућег места порекла проблематике признања код Фихтеа и Хегела. Разуме се, то никако не значи да се поштовање других, како га је Кант мислио и одредио, не може доводити у везу с Фихтеовом или Хегеловом концепцијом признања. Проблематично је само то да ли се тај Кантов појам без даљег може схватити као извор ове последње.

Из књиге: Право и слобода,
др Данило Н. Баста,
Издавачка књижарница Зорана Стојановића,
Сремски Карловци, Нови Сад, 1994.

ДР ЛУКА ПРОШИЋ

"ЗАШТО ЈЕ УОПШТЕ ОНО ШТО БИВА, А НЕ ЧАК НИШТА?"

Према Хајдегеру питање основе, односно питање бића је једно од најзначајнијих и најтежих питања. То питање бића се поставља као предпитање сваког другог питања. То питање Хајдегер овако формулише: "Зашто је уопште оно што бива, а не чак ништа?" Ово овако постављено питање свеже најшире и најдубље према ономе што бива и најизворније је питање. По ширини оно обухвата све што бива, све до саме границе тога што бива, до самог "ништа", па и само "ништа". По дубини оно сеже до саме основе тога што бива и пита се за саму основу тога што бива: "Зашто, то јест која је основа? Из којих основа (разлога) долази то што бива? На којој основи (темељу) стоји то што бива?

До које основе (дна) иде то што бива?" Та питања постављали су, наравно, и први филозофи. И још, према Хајдегеру, то питање, као најшире и најдубље, истовремено је и најизворније "То питање, и сва питања која су у њему непосредно укорењена, у којима се развија то једно, то - питање - зашто, неупоредљиво је у односу према сваком другоме. Оно гура у трагање за својим сопственим зашто". То питање испитује то - што бива - у -целоме (то што бива у целоме отвара се у питању и у правцу своје основе /основним питањима о самој основи/). Али због тога што то питање "ступа" према ономе што бива у целоме, може се десити због тога ступања (али и не мора се дешавати то код сваког испитивача) да се то што се испитује у томе питању "зашто је уопште оно што бива...?" одбије натраг у само испитивање. И сада је само испитивање другачије, сада је испитивање такорећи "у себи".

Ако се, дакле, деси у томе ступању да се то што бива (као једно такво и његова основа у испитивању) одбије у само испитивање, тада имамо то утемељено питање и испитивање (као питање и испитивање бића). За то такво испитивање и за то такво "одбијање из онога-што-се-пита-и-испитује натраг према самом испитивању ..." потребна је, према Хајдегеру, духовна снага и, ако имамо те духовне снаге за све то и , посебно, ако смо у стању да извршимо то "одбијање из онога-што-се-пита-и-испитује натраг према самом испитивању" онда нам се и само испитивање (као то одбијање) показује као "у себи ...неко узбуђујуће дешавање". То узбуђујуће дешавање задесило је старе Грке.

Из књиге: Филозофија старих Грка,
др Лука Прошић,
Скрипта international, Београд, 1996.

ДР КОСТА ЧАВОШКИ

УЛОГА И ДОМАШАЈ ИДЕЈЕ ПРИРОДНОГ ПРАВА

Оно што у идеји природног права увек изненађује, то су њена постојаност и виталност. Већ две и по хиљаде година она је предмет помног испитивања правних и политичких мислилаца. Дуго је била водећа правна идеја, да би у деветнаестом веку била потиснута пред налетом правног позитивизма. И када су многи већ тврдили да је, као бесмислена и застарела, коначно покопана, изненада би оживљала, нарочито у тренуцима људског безнађа и беспућа после рушења тиранских и тоталитарних режима. То се последњи пут догодило после Другог светског рата када су се у појединим правним актима изнова почела да помињу неотуђива природна права и природна правда.

Иако позитивноправни писци, попут Келзена, обично говоре о дуализму позитивног и природног права, ова два појма немају потпуно исти предмет који обухватају. Природно право је и особена дефиниција права, чији је предмет знатно шири од предмета којим се баве правни позитивисти. У првој великој политичкој расправи на енглеском језику, "оштроумни Хукер", како га је Лок (John Locke) радо називао, управо објашњава ову разлику. "Они који су навикнути да тако говоре примењују име права само на правилно деловања које врховна (superior) власт намеће; док ми, унеколико проширујући значење овог израза, правом означавамо правило или канон који управљају делатностима.

Ово "унеколико проширено" значење израза право скоро је истоветно дефиницији закона коју је дао Тома Аквински. "Закон је неко правило и мерило људског чина по којем се неко упућује на деловање, или се одвраћа од деловања" Обе дефиниције имају за предмет свако правило које усмерава делатност људи, било да их упућује да нешто чине или одвраћа од тога, док позитивисти имају на уму само оно правило које прописује врховна власт, а поткрепљено је државном принудом.

Из ове прве следи и друга битна разлика. Правни позитивисти се уопште не упуштају у садржине правних норми већ их једино занима њихово важење, односно начин на који се обезбеђује њихова примена и изнуђује покорност оних који одбијају да се понашају по њима. И ако утврде да санкцију за повреду неке норме у крајњој линији примењује суверена државна власт, таква норма, независно од садржине коју може да има, несумњиво је правна. Природно-правне мислиоце не занима толико форма, већ пре свега садржина правне норме, и то не било каква садржина, већ само она која је легитимни предмет морала. Да би се ово лакше разумело, ваља

одмах разјаснити која је то материја која није предмет природноправне теорије. Реч је о морално индиферентним стварима у којима не препознајемо добро или зло и о којима стога не судимо са становишта постојаних моралних мерила. А норме које регулишу ову материју обично су ствар конвенције. То је, рецимо, норма коју помиње Аристотел, по којој треба жртвовати једну овцу уместо две козе, или пропис који налаже возачима да користе десну страну пута. Мислиоци природног права не баве се таквим нормама, већ само онима којима је заштићено неко морално добро и које се као такве, тичу наше савести.

Трећа битна разлика између позитивноправних и природноправних теорија огледа се у самом начину дефиниција права. У скупу појава које се уобичајено називају правом позитивисти најчешће траже њихов заједнички именитељ, чиме се по правилу добија дескритивна дефиниција права. Тако је Ханс Келзен настојао да утврди шта је то што је заједничко поретку неког црначког племена под вођством деспотског поглавице и важећем уставу Републике Швајцарске. Природноправни писци настоје, међутим, да утврде средишње жаришно значе-ње појма права да би га потом учинили мерилом које поједине норме треба да достигну да би се могле назвати правом. Стога су све природноправне дефи-ниције прескриптивне. А ако се најчешће правда сматра суштином права, логично се може извести закључак да неправедан закон уопште није закон и да му се стога сасвим легитимно може ускратити послушност.

Последице ових разлика су далекосежне. Природно право почива на идеји да право није само заповест која има за претпоставку однос између надређеног и подређеног, како би то рекли Хобс и Остин. Јер, његова снага није у државној сили, на којој позитивно право, иначе почива, и принудној санкцији с којом се изнуђује покорност оних којима се влада, већ у властитој унутрашњој вред-ности. Отуда природно право не наређује већ по Локовим речима, учи шта ваља чинити, док, по Гроцијусу, указује на морални квалитет одређене делатности.

Средњовековни сколастичари разликовали су у праву "принудни" (vis coactiva) и "усмјеравајући елемент" (vis directiva). Ово друго је оно што је у праву најважније, јер представља отеловљену правду. "Нагласак је померен од ius quia iussum на ius quia iustum, с форме на садржину права. А садржина права је етичка вредност. Однос између права и морала јесте чвор целе теорије".

Природно право је, у ствари, узор разборитости и моралне исправности практичног деловања. Посреди је далекосежни покушај да се право учини мерилом и обрасцем на основу којег ћемо просуђивати ваљаност неког чина. Зато Тома Аквински и каже да је закон "правило и мерило људског чина", стављајући нам тако до знања да првенствена улога права није да наређује,

већ да квалификује, то јест да процењује практичну разборитост и моралну исправност онога што се смера или што је већ учињено.

Поред овог настојања да се позитивно право морализује, односно подреди чврстим и постојаним моралним мерилима, природноправна теорија настоји да дâ одговор на оно најтеже, темељно питање правне филозофије, на питање quid ius? (Шта је право?), које, по Кантовом казивању, суочава правника са оним истим тешкоћама на које наилазе и логичари када поставе питање "Шта је истина?" А то је питање суштине права, то јест питање да ли је право заповест оних који владају ius quia iussum? (Шта је право?), које, по Кантовом казивању, суоччана правника са оним истим тешкоћама на које наилазе и логичари када поставе питање "Шта је истина? А то је питање суштине права, то јест питање да ли је право заповест оних који владају (ius quia iussum) и као такво акт владајуће воље (voluntas) или је, пак, оно што је по себи исправно и праведно (ius quia iustum) и као такво акт ума (ratio). Природно право пружа коначан одговор на ово питање, који надилази сваки правни позитивизам и емпиријску датост правних прописа у настојању да у бит права усади његову моралну вредност, која прекорачује границе простора и времена и која, штавише, важи не само sub specie historiae већи sub specie aeternitastis. Природно право представља, дакле, покушај да се заувек изгради неразрушива, а данас углавном раскинута веза између права и морала и да се ваљаност важећег права услови његовом моралнм исправношћу. Зато, по овој идеји, превасходно улога закона није у томе да заповеда и забрањује, већ да поучи и васпитава. Другим речима, сврха закона није у томе да у човеку пробуди послушност према властима, већ да у њему разбуди моралну врлину и људску изврсност, а нарочито осећање мужевног поноса и људског достојанства. И у том смислу класично природно право не спутава слободу, већ је подстиче и омогућује. Јер човек који нема осећање влас-тите вредности и достојанства, или није кадар да у другима поштује то исто достојанство човека, не може бити слободан, пошто ће радије бити склон да се преда привидним угодностима служења или сумњивим уживањима господарења.

Из књиге: Увод у право,
др Коста Чавошки ,
ИК Драганић, Београд, 1996.

ДР СТЕВАН ВРАЧАР

ТЕШКОЋЕ И ЗБИРКЕ У СВЕТСКОЈ ФИЛОЗОФСКОПРАВНОЈ МИСЛИ

- Филозофска и научна мисао, тек списом предочена, некако постаје и светска: долази у свој свет, улази у одређени круг зналаца, постоје део културе дате земље, уврштује се у тековине дате области знања, некако прекорачује границе националне културе, постаје евентуално позната у свету, најзад, у извесним случајевима и мање-више заиста светски значајна. Свет је, заправо, овај људски свет, човечанство, с његовом свеколиком историјом. Отуда све поменуто открива како сасвим конкретан резултат духовног, интелектуалног стваралаштва, појављује се, пре свега, у сасвим конкретним просторним и временским димензијама, а затим у њима, с њима, помоћу њих опстаје, има своје постојање, то јест распростире се" и својим трајањем "временује се".

Књиге су сачињене од безброј речи, а свака реч има неко значење, одн. означава "нешто", неку "ствар". Одређена маса речи задобија својство термина који фигуришу са својствима појмова. А сва та неограничена маса речи сачињава чудесан систем језика било у непосредном говору, било "уписмењено" (тј. унето у писмени облик). Свака заједница, етнија има свој језик, али можда само десетак језика су задобили улогу светски познатих језика.

Језици се веома разликују, имају и неких сродности, али су ипак само савршени по својој прикладности. Какав год језик био, до ког развојног стпена доспео, колико био научно и стручно подешан итд. битно је да увек представља само инструмент мисли (мишљења, интелектуалног стваралаштва, свести, људског духа). И колико год језик био задивљујући, у сваком погледу, све је то, ипак, далеко "простије" од фасцинантног система мисли који се уопштено назива логиком. Посреди је мисао, логика сваког човека, групе и заједнице, па и човечанства. Они заиста чудесни процеси и резултати мисли само се некако "преносе" у језик. А пошто су мисли бескрајно сложеније, то "преношење" је само донекле успешно. Саме мисли, бар у својој основној улози и најчешће, тичу се нечега постојећег, неког предмета или многих предмета, свега што се налази у свету. То је, дабоме, пре свега људски свет, али и све оно што људски мисао успева на свој начин да "обухвати". А све је то толико сложено и још тако мало разјашњено да заиста има разлога да се наглашава да баш то представља највеће чудо и тајну с којима се сам човек стално и непосредно сучељава. Људи се запућују у откривање тог света чуда и тајни, настоје да то одгонетну. Постепено,

разним путевима али и све више решавају постојеће загонетке. Али решавањем једних откривају се друге. И то је вид бескрајности.

Према томе, сваки појединац, група, заједница и целокупно човечанство су на неки начин укључени у ланац Реч-Мисао-Ствар, одн. Језик-Логика-Знање. Разуме се, научници и уопште људи знања у свему томе много више учествују већ због тога што настје да истражују свет, његове делове, поједине предмете, да о томе изграде некакво знање. А наука као облик најсређенијег и најпоузданијег знања, издаљеног на непрегледну масу дисциплина, постаје не само доказ и потврда постигнутих сазнања него и најважнији услов свестраног напретка човечанства. А све научне тековине, одн. сва знања о свету и у свету некако се фиксирају, претварају у трајније тековине, задобијају облике помоћу којих се преносе из једне средине у другу, како ради унапређења сазнања, тако и практичних разлога, задовољења насталих потреба. – Такође, мислиоци су у томе процесу најангажованији, јер су њихови домети и највећи на датим подручјима, па сви њихови резултати постају најзначајнији у поменутом ланцу. Заправо, они стварају нове "карике" или некако замењују старе. Они су стваоци знања, па зато постају и најауторитативнији (раз)носиоци одговарајућих тековина мисли. Својим усудом они су одређени да о одређеном делу света мисле, да сав свој живот тиме испуњавају. –Најзад, сви филозофи који су своје присуство у свету некако обележили баш као "љубитељи мудрости",тог највишег и наплеменитијег човековог достигнућа, стварали су и састављали своје "књиге мудрости". А десило се, ето , да је можда и један од најмудријих међу њима – Сократ то беше – своју мудрост сејао само усменим говором међу оне који су га могли непосредно слушати. А, опет, највећи и најмудрији међу слушаоцима оставили су писмена саопштења о мудрачевој мисли. Уопште, најумнији људи свога времена и своје средине стварали су највећа блага човечанства, али и сви други великани духа. Филозофска мисао је највећа, најдубља, на неки начин врхунска. То је мисао о свему – у – свету који је некако постао људски свет. И зато, можда је уопште тешко дефинисати тај најплеменитији производ људскг духа. Но, и то се чини, кад и колико је то из неких разлога потребно. Филозофско знање није неопходно стриктно одређивати, али је важно да се оно развија. Притом, пак,испоставља се да филозофисање није некаква "привилегија" само оних највећих духом, него је и подручје стваралаштва и свих других који су се некако легитимисали својим духовним присуством. Филозофи нису каста, а још мање некакви професионалци који су извесним "папирима" овлашћени од некога да се тиме као занатом баве..

Но, када се већ скреће пажња на правну мисао у свету, онда се истовремено мора бар разликовати следеће. Једно је дотична мисао која се појављује у поменутим видовима, а друго је правна мисао практичара, па

чак и обичних људи. Но, можда и највећа невоља настаје отуда што се једна творевина која се назива "Право" појављује, највећим делом, у процесима духовног стваралаштва по наведеном обрасцу Речи-Мисли-Ствари. Тако се ствара једна творевина у друшт-веној заједници која има изузетно велики значај за уређивање друштвеног живота. Та творевина је непрекидно праћена, затим, оперисањем поменутим обрасцима. Та творевина је, даље, један од најзначајнијих саставних делова дате цивилизацијско-културне формације, што значи да само у тим склоповима може функционисати, да ту израста, развија се, дели судбину дотичне формације. Оно што носи име "право" није ни истоветно с речима и мислима и стварима, свуда и увек истоветно.

Уопште, правна мисао у свету се показује, зато,као одређено знање у датој заједници, али и у размерама човечанства. И увек и свуда та мисао сачињава одређену сферу (са)знања, у разним видовима, с различитим својствима и улогом. У сфери (са)знања то доводи до оперисања мноштвом речи, до утврђивања бескрајних сплетова мисли, а то све се некако тиче и бескрајног мноштва ствари. И то са сталном претпоставком да се све и увек своди на Право. При томе, пак, важно је да све то није тако незгодно док се остаје у равни конкретног и непосредног. Невоље настају због неизбежности стварања општих и најопштијих знања.

А сва тавка знања су сачињена од примерених појмова, поставки, исказа, тврдњи итд. Зато се у тим знањима Речи - Мисли – Ствари неминовно претварају у крајње сложене спојеве. То онда постају апстрактни појмови, искази, само некакви одрази нечега у стварности.

У сфери знања о Праву, зато, конституисала се и филозофија права. Али, не само она, него и Теорија права. Обе врсте су (нај)општија, тј. распознатљива и релативно издвојена из осталих знања о праву. А када је већ тако, онда је неминовно настајање неухватљивих разлика пре свега у ланцима речи-мисли-ствари, код свих, увек и свуда. А када се све то најизразитије покаже баш у најопштијем филозофском и теоријском знању, неминовно је да се баш то пре свега мора имати у виду. Да ли сви који учествују у стварању, конституисању филозофских и теоријских знања, а поготово они који су њихови корисници, који морају претходно одиграти улогу интерпретатора раније датих знања – заиста, увек и свуда "загарантовано" говоре о истом, мисле о истом, имају у виду исти предмет? Никако, јер то је једноставно немогуће. Можда се ту ради о некој сличности, приближности, већим и мањим разликама, нечем што све то повезује. Али, само то и толико.

Услед тога, сви правни филозофи и правни теоретичари, због свакојаких разлика, пре свега као стваоци јер се налазе на огромној скали од стандардних посленика до најуманијих појединаца човечанства, а затим и

због разлика у "времену" и "простору", наиме, присутности у датим цивилизацијско-културним формацијама итд.- претварају се у својеврсне (раз)градитеље "Вавилонске куле" у светском знању о Праву. И опет неминовно је, а има далекосежне последице, што су једнима намењене улоге "пројектаната", другима "градитеља", трећима "обичних радника" итд. Да ли се, пре свега, сви они могу (спо)разумевати, да ли говоре истим језиком, да ли језичке разлике то онемогућују, можда само донекле омогућују? Затим, да ли сви они мисле у истој мери и о истом, да ли увек и свуда само фигурише привид да је то исто, а доиста је веома разноврсно? Најзад, неизбежно је да је предмет сам, а то је Право ипак веома различито.

И још нешто што је и те како присутно, изазива несагледиве последице, а некако је "скривено". Оно што је у стварности Право најнепосредније је повезано и са стваралачком и репродуктивном практичном делатношћу, при чему се и ту јавља спрега Реч-Мисао-Ствар, заправо бескрајно мноштво тих спрега. Јер, у томе се јавља духовно стваралаштво. Многи мисле да баш све што се показује у виду Права и није ништа друго до мноштво логичко-језичких творевина, које се називају "правним нормама", "законима" и сл. По томе би се испоставило да је Право само једна чисто духовна творевина. А да ли је то, одн. само то? Ваља имати у виду да је све што "пролази кроз људску главу", дакле проистекне из мисли, па се преобрази у речи, говор, написане текстове итд.- ипак само потврда да је то скопчано с људском свесном делатношћу, али је немогуће да све што је "створено", што је укључено у друштвени живот, увек и безусловно опстаје само као облик логичко-језичких творевина. Зато, гледиште о Праву као укупност особених правних норми – изискује бар критичко осветљавање. Отуда, у ствари, много је утемељеније сматрати да је Право изванредно сложена творевина, с мноштвом страна, елемената, могућности посматрања и објашњавања итд.

А да је то неизбежно, вероватно довољно осведочава сам развој и уобличавање Филозофије права, али и с њом и Теорије права, оне најопштије, опште, па и ограничене на одређено право једне земље. Исто тако, савремено стање целокупне правне мисли, а особито филозофије права, можда још убедљивије показује такво стање. На основу целокупног стања у светској мисли о праву сасвим је неизбежно релативизовање свега што се тиче Филозофије права, њеног предмета, њене садржине, њеног метода. Тако је и с најближом јој теоријом права.

Зато, да ли смо само посматрачи или, можда, и учесници (раз)градње "Вавилонске куле" зване "Право" ?

Но, када је већ тако, сасвим је могућно заузимање разних ставова: може се правити сразмерно оштра разлика између науке и филозофије, па и ових наспрам теорије права, али, може се уважавати и став да се те дисциплине јављају сливене у сразмерно јединствено знање, али је најзначајније да да то

знање буде што усклађеније са стварношћу, дакле што истинитије. Подразумева се да оба става буду што разложније заснована.

Ове опаске поткрепљују неке констатације о разлозима тешкоћа и збрка у правној мисли света. Право, то је (не)склад употребљених термина, нарочито најважнијих, у свакидашњем и научном говору. Исти термини упућују на исте мисли и ствари, а различити вуку у разним правцима. Друго, приврженици (не)истоветног мишљења у ширим и ужим круговима се зближавају, а разномишљеници удаљавају и међусобно супростављају. Треће, неизбежност да (не)истоветне ствари, посебно кад су их произвели људи или кад побуђују посебне интересе, изазивају (не)споразуме, па чак и сукобе различитог интензитета. Отуда настају сметње и пометње у говорном саобраћању, у сваком мишљењу, па и у практичном делању. Зато је свуда и увек најважније (спо)разумевање, а нарочито помоћу књига.

Из књиге: Структуралност филозофије права,
др Стеван Врачар,
Издавачка књижарница Зорана Стојановића,
Сремски Карловци, Нови Сад, 1995.

ДР ЉУБОМИР ТАДИЋ

САВЕСТ И ДЕЛАТНОСТ

Делатник је увек несавестан,
нико нема савести осим онога који посматра.
(Јохан Волфганг Гете)

Савест је категорија морала. У свакодневном значењу савест је способност да у властитој делатности можемо разликовати добро и зло (рђаво), моралну вредност од оне која то није. Често се каже: "савест ми не дозвољава"или "савест ми налаже", односно "имам грижу савести". Под појмом савести филозофи схватају уопште морално убеђење неког лица које у својој укупности ствара темељ расуђивања на основу којега индивидуум може несумњиво прихватати моралне норме за своје деловање. У историји филозофије поста-вљала су се три средишња питања о обавезности савесних убеђења. Први круг питања бави се непогрешивошћу савести, наиме, питањем могу ли се морални судови увек оправдати. Други круг питања

назван је принудом савести, тј. питањем да ли савест увек мора да уследи. Примери које смо малопре навели спадају у ову област питања. Напослетку, трећи круг питања тиче се слободе савести. Овде се питамо смеју ли се друге индивидуе принуђивати да поступају против својих убеђења, тј. против своје савести (нпр. правним нормама),

Савест спада у област моралних императива. Она заповеда индивидууму као члану неке друштвене групе. Из историје античке грчке филозофије познат је Сократов пример. Он се, наиме, често позивао на свој "даимонион", неки унутрашњи глас који га је опомињао на поступке. Средњовековна сколастичка филозофија развила је сопствену теорију савести: правила је разлику између појма synteresis, знања моралних принципа, и појма conscientia, примене ових принципа на појединачне случајеве. Албертус Магнус (Albertus Magnus) је највише моралне принципе сматрао непогрешивим, божјим налозима, а њихову примену сматрао је људском способношћу која може бити подложна заблудама.

Савест је морална контролна инстанца делања. Из појма "грижа савести" стоји страховање од погрешних корака у животу, погрешних поступака, погрешног деловања. То подразумева да се питамо: да ли смо некоме својим чињењем нанели зло или, мање од тога, неку штету, да ли смо се огрешили о свога "ближњега"? Савест је овде у блиској вези са грехом; она, као морална инстанца, стоји у вези са религиозним исходиштем морала. Међутим, не мора само чињење бити подложно контроли савести. То може бити и нечињење, пропуштање да се нешто учини; нешто није учињено и наступиле су негативне последице. Иза савести увек стоји приправан страх од казне. Она не мора бити казна у доследном смислу. То може да буде и морална осуда, на пример: презир средине може савесног индивидуума теже погодити него законска казна.

Ниче (Nietzsche) подвргава оштрој критици "чувени појам савести"коју одређује као "унутрашњи глас који при сваком поступку не мери вредност поступка према последицама, него према његовој намери и у складу те намере са законом". Тако се, према Ничеу, стварају појмови добра и зла који су потпуно независни од природних појмова. Очигледно, проблематика савести је повезана са проблематиком добра и зла. У објашњењу зла патристика (Авгу-стин) заступа волунтрастичко гледиште: узрок зла је воља која се окренула од бога. Зло, дакле, не постоји самостално, већ је defectus boni, недостатак (одсуство) добра. За јеврејску и хришћанску религију зло представља отпадништво од бога. Однос добра и зла оне виде као непомирљиви дуализам. Августин појам зла схвата на двоструки начин, најпре, као физичко лице (болест, смрт), а затим, као морално зло у које убраја злобу, охолост, надувеност и грех.

Као критичар морала, Ниче је сматрао да је морална филозофија, "најмучнији период у историји духа". Зов Сократовог "даимниона" назвао је "акустичном халуцинацијом" и "морбидним обележјем", те је, насупрот Сок-рату и Платону, закључивао да човек "не сме делити теорију од праксе", јер би то значило живети "према двоструком мерилу". То се односи не само на склоност апстракцијама старих Грка, већ и на Кантову (Kant) филозофију морала. Они се понашају, матрао је Ниче, тако "као да им чиста духовност поставља проблеме сазнања и метафизике, „као да се пракси има дати суд према посебном мерилу" И, као да се слаже са Марксом (Marx), Ниче потпуно прихвата историјску методу: "У пракси то не значи да су морални судови отргнути од услова у којим су расли и у којима једино имају смисла, да су ишчупани из свога грчкога и грчкополитичкога тла, и да под привидом сублимисања постају лишени природности". Ниче се позива на софисте који су закључивали да не постоји "морал по себи", "добро по себи" и да је обмана ако се у тој области говори о некој "истини" (сви наводи су узети из дела Воља за моћ).

Ниче је свакако био у праву када је критиковао моралистичко лицемерје, али и када критикује неисторијски привид моралне сублимације. Стога се на трагу Ничеовог размишљања и наведеног Гетеовог (Goethe) афоризма морамо упитати да ли је делатност (делање) порок, а посматрање врлина? Још одре-ђеније, да ли је на пример политичка делатност она врста понашања које бисмо генерално могли назвати несавесним? Политичка делатност има веома широк спектар. У питању су, како би стари Грци рекли, "људске ствари". Политичким деловањем опредељујемо се за неку одлуку или избор који може имати различите последице. Утицањем на ток догађаја, стварност се може изменити. Али она се може изменити и наболе и нагоре. Према свему томе, од пресудне важности су исход и последице. Исход и последице су различити у тзв. нормалним приликама, за разлику од ванредних, као што је ратно стање. У оба случаја реч је о избору циљева и средстава за њихово постизање.

Однос политике и морала је различит у Антици и у модерном времену. У антици су политика и морал били тесно везани. У модерно доба (сведок је Макијавелијев (Machiavelli) Владалац они су одвојени. Јавна (политичка) делат-ност је аморална, а често и неморална. Она је увек неморална када је у питању безобзирност у избору средстава и њиховом безобзирном начину примене. Аморална је она политичка делатност која поступа вредносно-неутрално, која, на пример, не разликује деспотске и демократске власти. Несавесни су они политички делатници који својим неодговорним деловањем наносе штету у патњу својим сугрђанима. Примери несавесног деловања изражени су у бескрупулозној борби за власт и политичком авантуризму у спољној политици. Ако добро протумачино Гетеов афоризам,

могли бисмо закључити да је, насупрот (несавесном) делатнику, савест на страни посматрача, онога који не чини ништа ни добро ни зло. Међутим, било би занимљиво замислити живот у коме би постојали само посматрачи. Очигледно, без делатника нема живота: qvieta non movere! Људску повест створили су делатници, а не они који живот вребају из прикрајка. О односу добра и зла, савести и несавести, не може се судити на апстрактан начин, већ само конкретно-историјском анализом људских поступака. Реч "злочин" делује одбојно и застрашујуће, поготово у наше време где злочинства има и на претек. Али при размишљању о злочину и чистој савести, ваља увек имати на уму и реч нашег великог песника: "Зло чинити ко се од зла брани, ту злочинства нема никаквога".

Из књиге: Филозофија у своме времену,
др Љубомир Тадић
Филип Вишњић, Београд, 1998.

АЛАСТЕР МАКИНТАЈЕР

ФИЛОЗОФСКИ СМИСАО ИСТОРИЈСКЕ ЕТИКЕ

Филозофија морала често се пише као да историја овог предмета има тек другоразредан и узгредан значај. Овај став изгледа проистиче из веровања да се морални појмови могу истраживати и разумети одвојено од њихове историје. Поједини филозофи су, штавише, писали, као да су морални појмови некаква безвремена, ограничена, непроменљива, одређена врста појма, који током читаве своје историје нужно имају иста обележја, па тако постоји део језика који чека да буде филозофски испитан и који заслужује назив, "језик морала" (са одређеним чланом и именицом у једнини). На један мање истанчан начин, историчари морала су спремни да допусте да моралне праксе и садржај моралних судова могу варирати од једног до другог друштва и од једне до друге особе, али истовремено ови историчари суптилно изједначују различите моралне појмове - па тако напослетку сугеришу да су приближно исти појмови исправног и доброг универзални, иако оно што се сматра исправним или добрим није увек исто.

У ствари, морални појмови се, наравно, мењају са мењањем друштвеног живота. Намерно не пишем "због мењања друштвеног живота", јер би то

могло да наведе на помисао да је друштвени живот једно, моралност нешто друго, те да између њих постоји само спољашњи, контингентно узрочни однос. Ово је очигледно нетачно. Морални појмови оличени су у облицима друштвеног живота и делимично су за њих конститутивни. Кључан начин на који можемо утврдити да се један облик друштвеног живота разликује од другог је утврђи-вање разлика у моралним појмовима. Стога је елементарно опште место наг-лашавати да не постоји прецизни енглески еквивалент за грчку реч dikeosini, која се обично преводи као праведност. Ово није пуки језички недостатак, због кога би за оно што грчки језик постиже помоћу једне речи енглески потребовао парафразу. То што се у старогрчком језику јављају једни појмови а у савременом енглеском неки други, пре означава разлику између два облика друштвеног живота. Разумети неки појам, схватити значење речи које га изражавају, увек значи барем научити која правила руководе употребом таквих речи, те тако схватити улогу тог појма у језику и друштвеном животу. Ово би само по себи изразито сугерисало да ће различити облици друштвеног живота дати појмовима различите улоге.

Изгледа да би барем за неке појмове ово могло да важи. Постоје, наравно, појмови који током дугих раздобља остају неизмењени, и који морају остати неизмењени из једног од два разлога. Они су или високо специјализовани појмови који припадају постојаним и континуираним дисциплинама, као што је геометрија, или крајње општи појмови неопходни било ком језику било које сложености. Имам овде на уму породицу појмова изражених речима као што су и, или и ако. Морални појмови, међутим, не спадају ни у једну од ове две класе.

Била би стога кобна грешка ако бисмо писали као да је у историји филозофије морала постојао јединствен задатак анализирања, на пример, појма праведности, чијег су се извршења подузели Платон, Хобс и Бентам, и за шта им се могу доделити више или ниже оцене. Отуд, наравно, не следи, и заправо је нетачно, да оно што Платон каже о dikeosini и оно што Хобс и Бентам кажу о праведности да једно с другим не стоји ни у каквој вези. У историји моралних појмова постоје континуитети, баш као и прекиди. Управо у томе и лежи сложеност историје.

Ова сложеност увећана је тиме што и само филозофско истраживање игра улогу у мењању моралних појмова. Не постоји, најпре, континуирана историја моралних појмова, а потом одвојена и другостепена историја филозофског коментара. Јер, анализирати неки појам филозофски често може значити припомоћи његовом преображају, наговештавајући да му је потребна ревизија, или да је на известан начин дискредитован, или да поседује неку врсту престижа. Филозофија све оставља онаквим какво јесте – изузев појмова. А пошто поседовање неког појма укључује понашање или способност понашања на извесне начине и под извесним околностима,

мењати појмове - модификовањем постојећих појмова, увођењем нових појмова или разарањем старих – значи мењати понашање. Тако су Атињани који су Сократа осудили на смрт, енглески Парламент који је 1666. осудио Хобсовог Левијатана и нацисти који су спаљивали филозофске књиге барем исправно увидели да је филозофија кадра да подрије установљене начине понашања. Разумевање света моралности и његово мењање нипошто нису неспојиви задаци. Понекад морални појмови који су предмет анализе филозофа из једног раздобља делимично могу бити то што јесу због расправа филозофа из неког претходног раздобља.

Историја која овај моменат схвата озбиљно, коју занима улога филозофије у односу на стварно понашање, не може бити филозофски неутрална. Јер она неминовно мора бити у сукобу са становиштем свих оних скорашњих филозофа који су желели да оштро разграниче филозофску етику као другостепену делатност коментара од првостепеног говора који је део вођења живота, где су сами морални искази смештени. Повлачећи ту разлику, ови филозофи су покушали да подручје филозофије дефинишу тако да је појмовна истина да филозофија не може да утиче на праксу. А. Ј. Ејер (Alfred Jules Ayer) је на пример, о једној одређеној етичкој теорији писао да је она "... потпуно на нивоу анализе; она је покушај да се покаже шта људи чине када праве моралне судове; она није скуп сугестија о томе које моралне судове они треба да праве. А то важи за читаву филозофију морала како је ја разумем. Све моралне теорије... уколико су филозофске теорије, неутралне су у погледу стварног понашања.

Мој спор са овим гледиштем појављиваће се с времена на време у овим огледима. Али надам се да оно што ће још јасније да се појави јесте функција историје у односу на појмовну анализу, јер управо на овом месту Сантајанин епиграм да је онај који не познаје историју филозофије осуђен на то да је поновни налази правни смисао. Филозофској анализи, одвојеној од историјског истраживања, веома је лако да се изолује од исправки. У етици се то може догодити на следећи начин. Извесна несистематски одабрана класа моралних појмова и судова бива учињена предметом пажње. Из њиховог проучавања закључује се да специфично морални говор поседује извесна обележја. Када се наведу противпримери како би се показало да то није увек тако, ови противпримери одбацују се као ирелевантни, јер нису примерни моралног говора, то да су они ванморални показује се предочавањем њиховог помањкања нужних обележја. Од овакве врсте кретања у кругу може нас спасити само адекватно историјско сагледавање разноврсности моралног и вредносног говора. Било би стога опасно, а не само бесмислено, ако бисмо ова проучавања започели дефиницијом која би пажљиво разграничила подручје истраживања. Ми, разуме се, не можемо у потпуности избећи да прећашње моралисте и

прећишње филозофе посматрамо посредством садашњих дистинкција. Свако упуштање у писање историје филозофије морала уплиће нас у то да из прошлости одаберемо оно што спада у филозофију морала како је данас схватамо. Важно је, међутим, да колико год је могуће допустимо историји филозофије да сруши наша данашња предубеђења, како би наши одвећ уски погледи о томе шта се може мислити ,рећи или чинити били одбачени пред сведочанством о ономе што је досад мишљено, речено и чињено. Принуђени смо да бродимо између опасности од мртвог антикварства, које ужива у илузији да је прошлости могуће приступити без предубеђења, и оне друге опасности, тако видне код историчара филозофије какви су Аристотел и Хегел, да верујемо да је читав смисао прошлости био у томе да се нама досегне врхунац. Историја није ни тамница ни музеј, као што није ни скуп повода за самочеститање.

Из књиге: Кратка историја етике,
Аластер Макинтајер,
Плато, Београд 2000.

Д. А. КЕРИМОВ

СПОЗНАЈА СЛОБОДЕ И ЊЕНО ПРАВНО ОСТВАРИВАЊЕ

Филозофија схвата слободу као спознају нужности објективних законитости друштвеног развоја и активност, на основу спознатог, на преобли-ковању стварности, у складу са својим потребама и интересима, задацима и циљевима. Стихијске снаге друштвеног развоја, исто као и природне силе могу, и неријетко се и испољавају, рушилачки док се људи не обрачунају с њима, не утичу на њих. Само након момента када су дјеловања тих сила изучена, људи стичу способност да дјелују на њих, да их користе путем ограничавања или усмјеравања њиховог дјеловања одређеним колосјеком, ријечу, потчињавају их својој вољи и постизању одређених циљева. Као резултат тога, стихијске снаге објективне стварности потчињавају се свјесној људској контроли. Објективне законитости друштвеног развоја људи користе за најразумнију организацију својих животних активности. Они, захваљујући томе, постају господари природне и друштвене објективне стварности.

Ипак, да би се изучило дјеловање објективних законитости друштвеног развоја, да би се научило да се оне користе за преобликовање стварности, неопходни су одговарајући услови, таква истински демократска

организација друштвених активности, у којој би свака личност имала све могућности за просвјећивање и образовање, користила сва достигнућа културе и цивилизације, могла да ради и ствара у складу са својим способностима и обдареностима. Управо од тих демократских услова, у првом реду зависи слобода личности и слобода читавог друштва.

Нема потребе да се специјално доказује какав огромни значај има право у стварању демократских услова за живот друштва, у остваривању слободе од стране сваког његовог члана. Али је немогуће, с тог аспекта, судити о праву, не размотривши претходно питање о међусобном односу нужности и слободе.

Како је познато, Хегел је превазишао сва достигнућа која су њему претходила у покретању и рјешењу тога проблема. По Хегелу, слобода је истинска суштина духа. "Слобода је супстанција, суштина духа". Свјетско-историјски процес "није ништа друго, него развој појма слободе"; кретање народног духа ка "ослобођењу духовне супстанције" је прогрес "у спознаји слободе". С обзиром да је сама по себи "само појам, принцип духа и срца", слобода добива форму стварности, добива "форму нужности", јер "сама себе усмјерава ка развоју до степена предметности". Овдје се, дакле, савлађује истовремено постојање (Фихте, Кант) слободе и нужности, које се појављују, најприје, као степени развоја стварности. При томе се нужност налази на нижем степену развоја духа, представља "управо оно, о чему се не зна рећи шта она ради, какви су њени одређени закони и позитивни садржај...". Издижући се изнад нужности, дух прелази из сфере нужности у сферу слободе, тј. у сферу појма. При томе је битна специфичност духа — његова активност која "од себе ствара постојећи стварни свијет који у дато вријеме постоји и држи се у својој религији, у свом култу, у својим обичајима, у свом државном уређењу и у својим политичким законима, у свим својим установама, у својим дјеловањима и дјелима". Стварност конкретне слободе је само држава, морал, право. Хегел је писао: "систем права је царство остварене слободе". И даље: "Право је нешто свето уопште, свето само због тога, што је оно постојећа објективна стварност апсолутног појма, самосвјесне слободе... Сваки степен развоја идеје слободе посједује не специфичан начин специфично право због тога што је она постојећа објективна стварност слободе у једној од њених дефиниција".

Хегел је генијално схватио органску повезаност нужности и слободе, али је радикална идеализација, апсолутизација разума, духа, идеје, изопачење стварног историјског развоја толико очигледна код њега, да нема смисла да се на њима детаљно задржава и оспорава.

Хегелов покушај да схвати историјски процес као процес у развоју слободе, показао се као научно неувјерљив. Хегеловски "дух" није могао,

наравно, пока-зати и објаснити на који се начин у историјском процесу нужност претвара у слободу.

Стварна, а не илузорна слобода, настаје не из саме себе, не из универзалног разума и духа као неке тоталности и цјеловитости него може имати мјесто само онда када активности људи произилазе из спознате, реално постојеће нужности, када се оне, у својој практичној активности, ослањају на објективне законитости развоја природе и друштва, користе их у свом интересу. Насупрот хегеловској филозофији ми полазимо од тога да човјек у својој практичној активности зависи од објективног свијета, његова слобода зависи од схваћања нужности, од коришћења објективних законитости природе и друштва. Управо спознаја и активност, у складу са узученим законитостима објективне стварности, претварају нужност у слободу.

У свом постојању ни активности људи не могу игнорисати законитости објективне стварности, не могу их не узимати у обзир. Само спознавши те законитости и научивши се да их користе за постизање одређених циљева, људи стичу слободу. Дакле, објективна страна друштвеног развоја, објективна нужност дефинише њену субјективну страну. А ако се субјективна страна дефи-нише објективним законитостима, објективном нужношћу, онда човје-чанство може поставити пред себе само такве циљеве које је оно у стању да постигне у датим историјским условима, зато што се приликом врло блиског разматрања увијек испоставља да сам циљ настаје и формира се само онда, када објективно постојећи услови његовог постизања или већ постоје, или се налазе у процесу формирања.

Истичући објективни карактер развоја свијета, законом|јерну нужност таквог развоја, не смију се у исто вријеме фетишизирати те законитости, јер људи, спознавши их, могу њима управљати, а самим тим и њима владати. Објективне законитости изражавају не само међусобни однос између постојећих, датих појава и процеса него такође и однос према ономе што мора постојати, изражавају основну тенденцију развоја појава и процеса. Управо због тога, спознавши објективну законитост друштвеног развоја, људи добивају могућност да предвиде резултате активности објективних друштвених снага, да их свјесно користе у свом интересу у интересу читавог друштва. Све дубље продирући у суштину појава и процеса, људи могу повезивати дјеловања различитих законитости или супротстављати дјеловање једне законитости другој, а на тај начин, постизати одређене жељене циљеве. Према томе, теза да човјечанство није у стању да укине објективне законитости, не противријечи чињеници да се људи, проучивши објективне законитости и научивши да се њима користе, у стању да допринесу њиховом ефикаснијем дјеловању, да усмјере њихово дјеловање

одређеним колосијеком, а у случају настале нужности – да ограниче сферу њиховог дјеловања помоћу стварања одговарајућих услова.

Живећи у одређеним условима објективног свијета, људи се неизбјежно морају прилагођавати тим условима, спознавати их, овладавати њима, госпо-дарити њима, да би користили објективне законитости; објективну нужност за задовољавање својих потреба, жеља и интереса, за постизање постављених циљева. Тај процес почиње већ од тренутка производње када човјек, да би присвојио материју природе у извјесном облику, погодном за његов властити живот, покреће природне силе свога тијела и захваљујући томе постиже остварење одговарајућег циља.

До тада, за сада, људи се у свом дјеловању руководе само чулном привидношћу која, се у правилу, разликује од рационалне суштине, они остају робови слијепе нужности, с обзиром да су немоћни пред њом. Њихове вољне активности могу се случајно подударати с објективном нужношћу и постизати жељени циљ. Али у већини сличних случајева не постоји могућност да се гарантује постизање резултата којима се тежи. А када су вољне тежње људи засноване на познавању објективних законитости, они постижу жељене резултате, њихова активност стиче не само нужни него и слободни карактер. Према томе, није у имагинарној независности од закона објективне стварности суштина слободе, него у спознаји тих закона и у, заснованој на тим законима, могућности да се закони објективне стварности присиле да дјелују у правцу постизања одређених циљева.

Ако људи у свом постојању, активностима и развоју зависе од објективних законитости природе и друштва, онда спознаја тих законитости није само услов њиховог постојања, активности и развоја него и неопходна претпоставка постизања помоћу њих своје слободе. Ниво људске слободе и дефинише се управо тиме, у којој мјери су свестрано и дубоко спознате објективне зако-нитости друштвеног развоја и у којој мјери се њихове активности усклађују с тим законитостима и постижу свјесно постављене циљеве и резултате. Ако у природи и друштву не би постојала објективна нужност, ако не би дјеловале њене законитости које регулишу ток историјских процеса, догађаја, онда би људи били лишени могућности да прихвате рјешења била каквих, међу њима и најједноставнијих, активности, не би их могли остварити, јер не бизнали шта треба учинити да би се добили жељени резултати. Сврсисходност мишљења и активности могућа је само због тога што реално постоје и дјелују објективне законитости природе и друштвеног развоја, што се у људској свијести на овај или на онај начин рефлектују те законитости. Што се дубље људска спознаја овладава познавањем законитости развоја природе и друштва, тим успјешније она дјелује на ванјски свијет. Што јасније, свестраније и дубље људи спознају

нужност, тим утемељеније су њихова, према циљу усмјерена, дјеловања, тим виши је ниво њихове слободе, тим слободније је њихова воља.

Постизање циља у складу са спознатим објективним законитостима и доводи до слободе: активно, сврсисходно дјеловање на основу познавања нуж-ности преобликује могућности у стварност и, самим тиме, претвара ту нужност у слободу. Овдје се, на тај начин, методолошки остварује значај категорије сло-боде, јер она синтетизује, акумулира у себе органску везу стварности и могућности, нужности, циља и вољне активности.

Из књиге: Основне поставке филозофије права,
Д. А. Керимов,
ЦИД Подгорица, НЦ Цетиње, 1994.

ПИТЕР СИНГЕР

РАЗВИЈАЊЕ ЕТИКЕ ЖИВОТНЕ СРЕДИНЕ

Скуп позитивних етичких вредности као и скуп етичких забрана коју усваја етика специфичних друштава ће на дуге стазе да одражава услове под којима морамо да живимо и радимо како бисмо опстали. Овај исказ је готово таутолошки, пошто ако етика једног друштва не узима у обзир све што је потребно за опстанак, друштво ће престати да постоји. Многи од етичких стандарда које данас прихватамо могу да се објасне у овим терминима. Неки од њих су универзални и могу се сматрати да доносе добробит друштву у готово свим условима у којима људи живе. Очигледно је да друштво у коме је допуштено да његови припадници некажњено убијају једни друге не може дуго да траје. Обрнуто, родитељске врлине испољене у подизању дјеце, као и друге врлине попут поштења, или лојалности према групи, учврстиће постојану и трајну заједницу. Друге забране могу да одражавају специфичне услове: пракса која постоји међу Ескимима да убијају своје старе родитеље који више нису у стању да се сами хране, често се наводи као нужан одговор на живот у суровој клими. Без сумње је да ће постепене промене климатских услова, или миграција ка различитим регионима утицати на нужно прилагођавање етичких система.

Сада се суочавамо са новом претњом нашем опстанку. Све већи број људи, заједно са нус производима економског раста је подједнако способан да угрози и наше и свако друго друштво, као што су то чинилии стари

изазови. До сада се није развила ни једна етика која би била способна да се суочи са овом претњом. Неки од етичких принципа које имамо управо су супротни ономе што нам треба. Као што смо већ видели, проблем је у томе што се етички принципи споро мењају а премало нам је времена остало да развијамо етику животне средине. Једна таква етика би требало да сматра да је свако понашање које је штетно по околину етички спорно, а они поступци који су неоправдано штетни су извесно рђави. Ово је једна озбиљна поента која стоји иза моје примедбе изнесене у првом поглављу, да су морална питања која се рађају вожњом кола озбиљнија од оних који се односе на сексуално понашање. Једна етика околине могла би да установи вредност у спасавању и рециклирању сировина, као и пороке у естраваганцији и прекомерној потрошњи. Узмимо само један пример: наш избор рекреационих активности није етички неутралан са становишта једне етике животне средине. Сада нам се, као искључиво питање укуса, намеће избор између вожње моторног возила и бициклизма, између скијања на води и серфовања на ветру. Па ипак постоји једна суштинска разлика: вожња колима и скијање на води захтевају коришћење фосилног горива као и испуштање угљенмоноксида у атмосферу. Бициклизам, и једрење на таласима не захтјевају. Ако заиста озбиљно схватимо потребу да се сачува наша природна средина, вожња колима и скијање на води неће бити ништа прихватљивији облик забаве него што данас гледамо на дражење медведа у ланцима.

Није тешко наслутити који су главни обриси једне истинске етике животне средине. У самој њеној основи, једна таква етика изграђује уважавање према свим осетљивим бићима, укључујући и будуће генерације које се протежу у далеку будућност.

Њу прати естетика поштовања према дивљој и неисквареној природи. На детаљнијем плану, који је примењив на животе становника великих и мањих градова, она се залаже за мале породице. (Овде се она доста разликује од неких постојећих етичких веровања који су заоставштина из прошлости, када је земља била слабије насељена: она је такође у противставу према импликацијама "тоталне" верзије утилитаризма о којој смо расправљали у четвртом поглављу). Једна етика животне средине одбацује идеале материјалистичког друштва у коме је успех мерен бројем потрошних добара што неко може да скупи.

За разлику од тога, она успех процењује с обзиром на развој нечијих способности као и постизању стварног испуњења и задовољења. Она промовише умереност, пошто је она нужна како бисмо смањили загађеност и постигли да све што користимо може да буде више пута поново употребљено. Несмотрено бацање материјала који може да се рециклира представља форму вандализма или пак крађу нашег заједничког власништва

над сировинама света. Стога различити водичи и књиге "зеленог потрошача" којима нас саветују како да спасемо нашу планету - рециклирајући оно што употребљавамо и купујући производе који у највећој мери не штете околини – представљају део нове етике која се данас тражи. Чак се и они могу показати само као прелазно решење, средство ка долажењу до једне етике у којој је сама идеја потрошње непотребних производа доведена у питање. Сурфовање на ветру може бити боље од скијања на води, али ако наставимо да купујемо нове даске за једрење како би били у току са најновијим трендовима у дизајну дасака и једара, разлика ће бити безначајна.

Морамо да редефинишемо наш појам екстраваганције. У једном свету који се налази под притиском, овај појам се не ограничава на климатизоване лимузине и Дом Перињон шампањац. Исто тако је екстравагантно ако користимо дрвену грађу која потиче из кишних шума, јер је дугорочна вредност ових шума далеко већа него оно за шта се она употребљава. Производи од папира који се бацају су екстравагантни зато што су дрвене шуме тврдог дрвета претворене у дебла и продате произвођачима папира. "Вожња у природи" је екстравагантна употреба фосилног горива који доприноси ефекту стаклене баште. За време Другог светског рата када је било несташице бензина, појавили су се постери са питањем: "Да ли је ваше путовање заиста неопходно?" Позивање на националну солидарност наспрам видљиве и непосредне опаснос-ти је било врло ефикасно. Опасност која прети нашој околини је мање непосредна и далеко мање видљива, али тим није ништа мања наша потреба да се одрекнемо непотребних путовања као и других облика непотребне потрошње.

Што се саме хране тиче, оно што је велика екстраваганција нису кавијар или печурке труфе, већ, већ говедина, свињетина, као и живина. Неких 38% светских житарица се данас користи у исхрани домаћих животиња, као и велика количина соје. На овој планети постоји три пута већа количина домаћих животиња од људи. Само укупна тежина 1.28 милијарди грла стоке превазилази људску популацију. Док са негодовањем гледамо на број рођене деце у сиро-машнијим деловима света, истовремено се не осврћемо на прекомеран број животиња које се узгајају на фармама, чему и сами доприносимо. Огромно расипање житарица које се користе у исхрани интензивног узгоја животиња је већ споменуто у трећем и осмом поглављу. А ово је додуше само део штете који се наноси животињама које за наше потребе узгајамо. Методе фабричких фарми у индустријализованим земљама које силно троше енергију су одговорне за потрошњу огромних количина фосилног горива. Хемијска ђубрива, која се користе као додаци житарицама у исхрани стоке, свиња и живине, смештених у боксеве, производе натријум оксид, још један гас који ствара ефекат стаклене баште.

Онда треба споменути и губитак шума. Широм света се истерују становници шума, било да се ради о људима или животињама. Од 1960. године, раскрчено је 25% шума Централне Америке за потребе стоке. Када се једанпут раскрчи ово сиромашно земљиште оно може једва неколико година да се користе за обраду; после тога се земљорадници селе на ново земљиште. На напуштеним пашњацима навлачи се шиприжје, али шума поново не расте. Када су шуме толико раскрчене да стока може да пасе, у атмосферу се ослобађа милијарда тона угљендиоксида. Најзад, сматра се да укупна количина стоке у свету производи око 20% метана који одлази у атмосферу, а да при том метан задржава двадесетпет пута више сунчеве енергије од угљенмоноксида. И ђубриво из фарми-фабрика такође ствара метан јер за разлику од гнојива које на природан начин пада на земљу, ово се не раствара у присуству кисеоника. Све нас ово наводи на обавезујуће понашање, поврх онога што смо рекли у трећем поглављу, у погледу врсте исхране која се углавном заснива на биљкама.

Истицање одмерености и једноставног живота не значи да етика животне средине гледа попреко на задовољство, већ да задовољства која она цени не резултирају из сумњиве потрошње. За разлику од ових, то су задовољства која потичу од топлих људских и сексуалних односа, од блискости према деци и пријатељима, разговора, спорта и рекреације која су у складу са нашом околином, а не који јој наносе штету; од хране до које нисмо дошли експлоатацијом осетљивих створења и израбљивањем земље; од стваралачких активности и рада сваке врсте; и (са дужном пажњом да се не поквари управо оно што се цени)из поштовања неискварених места у свету у коме живимо.

Из књиге: Практична етика,
Питер Сингер,
Сигнатура, Београд, 2000.

ДР ПРЕДРАГ КАЛИЧАНИН

ЕУТАНАЗИЈА

Под појмом "еутаназија" (eu – добро, лако и thanatos – смрт) подразумева се вештачко изазивање "благе смрти" код неизлечивих болесника. У питању је, дакле, намерно скраћење живота, најчешће на тражење самог болесника, да би се скратиле његове патње.

Разликују се тзв. "активна еутаназија" и "пасивна еутаназија". Код активне еутаназије директно се проузрокује смрт, а код пасивне не примењује се лечење, тј. пропушта се дужност да се оно спроводи, што убрзава процес смрти. Блиско пасивној еутаназији и по начину извођења и по последицама је непримање на болничко лечење или прерано отпуштање из болнице неизлечивих болесника које, такође, убрзава њихову смрт.

По питању еутаназије постоји оштра подела између оних који су за и оних који су против и то од најдавнијих времена. Тако, на пример, док Хипократова заклетва обавезује лекара да не да никоме, ни на молбу, средство које доноси смрт, нити савет у том смислу, мишљење Платона је другачије. Он у свом делу "О држави" наводи да лекар не треба да лечи неизлечивог болесника, јер му тако само продужава несрећан живот. По Платону, то не користи ни болеснику ни држави.

Противници еутаназије истичу да је право на живот елементарно људско право, апсолутно и природно право човека, право изнад свих права. Дужност је лекара да се бори да сачува живот свог пацијента од његовог самог почетка до природног краја. То је једно од основних начела медицинске етике и због тога медицина мора да одбаци еутаназију. Овај се став поткрепљује и другим аргу-ментима. Тако се наводи, на пример, да медицина, у многим случајевима, не располаже сасвим поузданим критеријумима за закључивање да је стање паци-јента неизлечиво. Када би се на овај начин отворила могућност за еутаназију, прети опасност и од погрешног закључивања лекара као и од злоупотреба. Злоупотребе би се, затим, могле лако проширити са категорије неизлечивих и на друге категорије болесних и хендикепираних људи. С друге стране, ако је у питању мотив да се живот скрати због болова и патње болесника, истиче се да медицина данас располаже прилично поузданим средствима за то. Као један од битних разлога за став да медицина мора да буде против еутаназије, износи се и аргумент да би одобрење еутаназије и њена примена нарушила из темеља односе између лекара и пацијента. Пацијент би изгубио поверење у лекара, када би овај престао да поштује основно начело свог позива да се

до краја бори за живот свог пацијента. Најзад, што се тиче молбе и захтева самог пацијента да му се одузме живот и тако скрати патња, истиче се да такве молбе и захтјеве треба узимати са резервом. Поред већ изнесеног, наводи се да пацијент током своје болести пролази кроз разне фазе. Тако, на пример, када трпи јаке болове и пролази кроз кризе малодушности тражи смрт да би, затим, са престанком јаких болова и изласком из стања малодушности, опет почео да развија наду у излечење.

Напред изнесени аргументи објашњавају зашто медицина не може да прихвати еутаназију и зашто се она, готово у свим земљама, сматра недозво-љеном са становишта медицинске етике. Исти је случај и са правом, које је заузело став да је одлучивање о животу и смрти сувише озбиљно питање да би се могло препустити само медицини. У највећем броју земаља, закон експлицит-но или имплицитно третира еутаназију као убиство, тј. као кривично дело, при чему се мотиви за његово извршење најчешће узимају у обзир као олакшавајуће околности. Наш закон не помиње директно еутаназију, али је третира на напред описани начин.

Међутим, као и са бројним другим проблемима који се тичу медицинске етике и медицинског права, ствари нису тако једноставне да би се дискусија и расправа могла овим завршити. Реалност је таква да захтјева да се, у тражењу одговора, узму у обзир многе сложене околности.

Пре свега треба (ре)дефинисати и са медицинског и са етичког и са правног становишта и живот и смрт, а затим и неприкосновено право човека на живот као највишу вредност која постоји. Многа од ових питања разматрају декларације и резолуције изнесене у тексту који следи, па их нећемо детаљније анализирати.

Што се тиче самог живота неопходна је његова (ре)дефиниција, уз сагледавање свих могућих аспеката, да би се на основу тога прецизирале и дужности лекара које се тичу чувања живота и борбе за живот свог пацијента. За илустрацију сложености овог проблема могу се поставити следећа питања: Да ли се живот као највиша вредност и неприкосновено право човека може уопште разматрати као голо, рецимо, вегатативно преживљавање без неког минималног стандарда квалитета живота и који су критеријуми за утврђивање тог стандарда? Како третирати са медицинског, етичког и правног становишта живот пацијента у трајном вегетативном стању код кога су све психичке функције, због опсежног оштећења мозга, дефинитивно изгубљене? Како третирати живот и право на живот новорођенчета са тешким телесним дефектима и наказношћу?

Нова научна и техничка достигнућа медицине налажу неопходност да се и са медицинског и са етичког и са правног становишта редефинише и смрт и процес умирања као и наступање тренутка смрти. Смрт је престанак живота, па је дефиниција смрти тесно повезана са дефиницијом живота. Она

се не може дати док се живот прецизно не дефинише. С друге стране, и сам процес умирања треба прецизније дефинисати. Овде се прво поставља питање – када тај процес умирања почиње? Треба добити одговоре и на још сложенија питања: Када овај процес улази у своју иреверзибилну фазу која, поред свих настојања медицине, неминовно води престанку живота? Који су критеријуми за утврђивање тога? И када се и на основу којих критеријума може закључити да је смрт дефинитивно наступила?

Од одговора на сва напред наведена питања која се тичу живота и смрти, зависе и одговори на питање које су медицинске, етичке и правне дужности лекара. У сагласности са тим одговорима треба редефинисати и сам појам еутаназије.

Најзад, и медицинска етика и медицинско право све више инсистирају на принципу поштовања аутономије пацијента. То додатно усложњава напред наведене проблеме и питања која се тичу еутаназије. Све јаче се инсистира на праву човека не само на живот, већ и на квалитет живота, као и на његовом праву самоодређења тј. одлучивању о смрти и праву на достојанствену смрт. Постављају се бројна и сложена питања до које мере треба поштовати ова права пацијента и, још тежа питања, како их испоштовати водећи рачуна и о другим етичким и правним дужностима?

Из књиге: Медицинска етика и медицинско право,
др Предраг Каличанин,
Институт за ментално здравље, Београд, 1999.

РОНАЛД ДВОРКИН

СЛОБОДА И МОРАЛНОСТ

Нема сумње да већина Американаца и Енглеза мисли да су хомосексуалност, порнографија и објављивање порнографије неморални. Ккаву улогу треба да игра ова чињеница у одлучивању треба ли их прогласити кривичним делима? Ово је замршено питање јер покреће пуно проблема који своје корене имају у филозофским и социолошким контроверзама. То је, ипак питање са којима се правници морају суочити, што је потенцирано и недавним контра-верзама као што су објављивање Волфенденовог извјештаја у Енглеској, након чега је дошло до расправе о проституцији и хомосексуалности, и низа одлука о опсценим публикацијама у Врховном суду Сједињених Држава.

На располагању је неколико становишта, од којих свако носи свој сопствени скуп тешкоћа. Да ли ћемо рећи да је јавна осуда довољна, по себи и за себе,

да оправда проглашење неког поступка кривичним делом? То није у складу са нашом традицијом слобода појединца, и нашим схватањем да морал, чак и највеће скупине, не може бити гарант истине. Ако јавна осуда није довољна, шта је још потребно? Мора ли постојати неки доказ о повреди конкретне особе, која је непосредно погођена праксом у питању, или је довољно указати на извесне последице по друштвене обичаје и установе чиме се мења друштвено окружје и стога посредно погађају сви чланови заједнице? Ако је тачно ово друго, мора ли се такође доказати да ове друштвене промене прете и каквом дугорочном и уобичајеном штетом, као што је пораст криминала или смањење производње? Или ће бити довољно показати да велика већина људи у заједници осуђује промену? Ако је тако, да ли услов у погледу постојања конкретне штете нешто додаје простом услову који се односи на јавну осуду?

Лорд Девлин је 1958. године одржао своје друго предавање у Британској академији. То предавање назвао је "наметање морала" и посветио га начелним проблемима. Своје закључке је сажео у овим опаскама о хомосексуалности: "На првом месту треба се упитати да ли, посматрајући проблем хладно и без страсти, ову појаву схватамо толико одвратним пороком да је и само њено присуство кривично дело. Ако је то истинско осећање заједнице у којој живимо, не видим како се заједници може порећи право да је искорени".

Предавање, и посебно ово хипотетичко становиште о кажњавању хомосексуалаца, изазвали су талас оспоравања који се раширио од академских часописа, преко радија, све до популарне штампе. Лорд Девлин је од тада поново штампао то предавање, заједно са шест есеја у којима је развио и бранио своја гледишта, као и предговором и неким важним новим фуснотама уз првобитно предавање.

Амерички правници треба да погледају аргументе лорда Девлина. Његови закључци неће бити популарни, мада разметљива неосетљивост, коју су неки од његових критичара открили, нестаје пажљивим читањем . Популарни или не, ми немамо право да их одбацимо док се не уверимо у исправност његових аргумената. Једна од ових аргумената (други од два о којима ће бити речи) значајан је за скретање пажње на везу између демократске теорије и наметања морала јер нас изазива да размотримо, пажљивије него до сада, кључни појам од кога та веза зависи: појам јавне моралности.

Из књиге: Суштина индивудуалних права,
Роналд Дворкин,
ЈП Службени лист СРЈ, Београд,
ЦИД, Подгорица, 2001.

УНИВЕРЗАЛНА ДЕКЛАРАЦИЈА О ПРАВИМА ЧОВЕКА

У В О Д

Пошто је признавање урођеног достојанства и једнаких и неотуђивих права свих чланова људске породице темељ слободе, правде и мира у свету;

пошто је непоштовање и презирање права човека водило варварским поступцима, који су вређали савест човечанства, и пошто је стварање света у којем ће људска бића уживати слободу говора и убеђења и бити слободна од страха и несташице проглашено као највиша тежња сваког човека;

пошто је битно да права човека буду заштићена правним поретком како човек не би био приморан да као крајњем излазу прибегне побуни против тираније и угњетавања; пошто је битно да се подстиче развој пријатељских односа међу народима;

пошто су народи Уједињених нација у Повељи поново прогласили своју веру у основна права човека, у достојанство и вредност човекове личности и равноправности мушкараца и жена и пошто су одлучили да подстичу друштвени напредак и побољшају услове живота у већој слободи;

пошто су се државе чланице обавезале да у сарадњи с Уједињеним нацијама обезбеде опште поштовање и примену човекових права и основних слобода;

пошто је опште схватање ових права и слобода од највеће важности за пуно остварење ове обавезе;

ГЕНЕРАЛНА СКУПШТИНА

проглашава

ОВУ УНИВЕРЗАЛНУ ДЕКЛАРАЦИЈУ О ПРАВИМА ЧОВЕКА као заједнички стандард који треба да постигну сви народи и све нације да би сваки појединац и сваки орган друштва, имајући ову Декларацију стално на уму, тежио да учењем и васпитавањем допринесе поштовању ових права и слобода и да би поступним националним и међународним мерама било обезбеђено њихово опште и стварно признање и поштовање како међу народима самих држава чланица, тако и међу народима оних територија која су под њиховом управом.

Члан 1.

Сва људска бића рађају се слободна и једнака у достојанству и правима. Она су обдарена разумом и свешћу и треба једни према другима да поступају у духу братства.

Члан 2.

Сваком припадају сва права и слободе проглашене у овој Декларацији без икаквих разлика у погледу расе, боје, пола, језика, вероисповести, политичког или другог мишљења, националног или друштвеног порекла, имовине, рођења или других околности.

Даље, неће се правити никаква разлика на основу политичког, правног или међународног статуса земље или територије којој неко лице припада, било да је она неразвијена, под старатељством, несамоуправна, или да јој је суверености на ма који други начин ограничена.

Члан 3.

Свако има право на живот, слободу и безбедност личности.

Члан 4.

Нико не сме бити држан у ропству или потчињености: ропство и трговина робљем забрањени су у свим облицима.

Члан 5.

Нико не сме бити подвргнут мучењу или свирепом, нечовечном или понижавајућем поступку или казни.

Члан 6.

Свако има право да свагде буде признат као правни субјект.

Члан 7.

Сви су пред законом једнаки и имају право без икакве разлике на подједнаку заштиту закона. Сви имају право на једнаку заштиту против било какве дискриминације којом се крши ова Декларација и против сваког подстицања на овакву дискриминацију.

Члан 8.

Свако има право да га надлежни национални судови ефикасно штите од дела кршења основних права која су му призната уставом или законима.

Члан 9.

Нико не сме бити произвољно ухапшен, притворен, нити протеран.

Члан 10.

Свако има потпуно једнако право на правично и јавно суђење пред независним и непристрасним судом који ће одлучити о његовим правима и обавезама, и о основаности сваке кривичне оптужбе против њега.

Члан 11.

(1) Свако ко је оптужен за кривично дело има право да буде сматран невиним док се на основу закона кривица не докаже на јавном претресу на којем су му обезбеђене све гарантије потребне за његову одбрану.

(2) Нико не сме бити осуђен за дела или пропуштања која нису представљала кривично дело по националном или међународном праву у време када су извршена. Исто тако не сме се изрицати тежа казна од оне која се могла применити у време када је кривично дело извршено.

Члан 12.

Нико не сме бити изложен произвољном мешању у приватни живот, породицу, стан или преписку, нити нападима на част и углед. Свако има право на заштиту закона против оваквог мешања или напада.

Члан 13.

(1) Свако има право на слободу кретања и избора становања у границама поједине државе.

(2) Свако има право да напусти сваку земљу, укључујући своју властиту, и да се врати у своју земљу.

Члан 14.

(1) Свако има право да тражи и ужива у другим земљама азил од прогањања.

(2) На ово се право нико не може позивати у случају гоњења које је засновано на кривичном делу неполитичке природе или поступку противном циљевима и начелима Уједињених нација.

Члан 15.

(1) Свако има право на једно држављанство.

(2) Нико не сме самовољно бити лишен свог држављанства нити права да промени држављанство.

Члан 16.

(1) Пунолетни мушкарци и жене, без икаквих ограничења у погледу расе, држављанства или вероисповести, имају право да склопе брак и да оснују породицу. Они су равноправни приликом склапања брака, за време његовог трајања и приликом његовог развода.

(2) Брак се може склопити уз слободан и потпун пристанак лица која ступају у брак.

(3) Породица је природна и основна ћелија друштва и има право на заштиту друштва и државе.

Члан 17.

(1) Свако има право да поседује имовину, сам а и у заједници с другима.

(2) Нико не сме бити самовољно лишен своје имовине.

Члан 18.

Свако има право на слободу мисли, савести и вероисповести; ово право укључује слободу промене вероисповести или убеђења и слободу да човек било сам било у заједници с другима, јавно или приватно, манифестује своју веру или убеђење путем наставе, исповедањем вере и обављања обреда.

Члан 19.

Свако има право на слободу мишљења и изражавања, што обухвата и право да не буде узнемираван због свог мишљења, као и право да тражи, прима и шири обавештења и идеје било којим средствима и без обзира на границе.

Члан 20.

(1) Свако има право на слободу мирног збора и удруживања.

(2) Нико не може бити приморан да припада неком удружењу.

Члан 21.

(1) Свако има право да учествује у управљању јавним пословима своје земље, непосредно или преко слободно изабраних представника.

(2) Свако има право да на равноправној основи ступа у јавну службу у својој земљи.

(3) Воља народа је основа државне власти: ова воља треба да се изражава на повременим и слободним изборима, који ће се спроводити

општим и једнаким правом гласа, тајним гласањем или одговарајућим поступком којим се обезбјеђује слобода гласања.

Члан 22.

Свако, као члан друштва, има право на социјално осигурање и право да остварује привредна, друштвена и културна права неопходна за своје достојанство и за слободан развој своје личности, уз помоћ државе и међународне сарадње, а у складу с организацијм и средствима сваке државе.

Члан 23.

(1) Свако има право на рад, на слободан избор запослења, на правичне и задовољавајуће услове рада и на заштиту од незапослености.

(2) Свако, без икакве разлике, има право на једнаку плату за једнаки рад.

(3) Свако ко ради има право на праведну и задовољавајућу накнаду која њему и његовој породици обезбјеђује егзистенцију која одговара људском достојанству и која ће, ако буде потребно, бити употпуњена другим средствима социјалне заштите.

(4) Свако има право да образује и да ступи у синдикат ради заштите својих интереса.

Члан 24.

Свако има право на одмор и разоноду, укључујући разумно ограничење радног времена и повремени плаћени одмор.

Члан 25.

(1) Свако има право на стандард живота који обезбеђује здравље и благостање, његово и његове породице, укључујући храну, одећу, стан и лекарску негу и потребне социјалне службе, као и право на осигурање у случају незапослености, болести, онеспособљења, удовиштва, старости или других случајева губљења средстава за издржавање услед околности независних од његове воље.

(2) Мајке и деца имају право на нарочито старање и помоћ. Сва деца, рођена у браку или ван њега, уживају једнаку социјалну заштиту.

Члан 26.

(1) Свако има право на школовање. Школовање треба да буде бесплатно бар у основним и нижим школама. Основна настава је обавезна. Техничка и стручна настава треба да буде свим подједнако приступачна на основу њихове способности.

(2) Школовање треба да буде усмерено пуном развитку људске личности и учвршћењу поштовања човекових права и основних слобода.

Оно треба да помаже разумевање, трпељивост и пријатељство међу свим народима, расним и верским групацијама, као и делатност Уједињених нација за одржање мира.

(3) Родитељи имају првенствено право да бирају врсту школовања за своју децу.

Члан 27.

(1) Свако има право да слободно учествује у културном животу заједнице, да ужива у уметности и да учествује у научном напретку и у доброти која отуда проистиче.

(2) Свако има право на заштиту моралних и материјалних интереса који проистичу од сваког научног, књижевног или уметничког дела чији је он творац.

Члан 28.

Свако има право на друштвени и међународни поредак у којем права и слободе објављени у овој Декларацији могу бити потпуно остварени.

Члан 29.

(1) Свако има обавезе према заједници која једино омогућава слободно и пуно развијање његове личности.

(2) У вршењу својих права и слобода свако може бити подвргнут само оним ограничењима која су предвиђена законом у циљу обезбјеђења нужног признања и поштовања права, и слобода других и у циљу задовољења правичних захтева морала, јавног поретка и општег благостања у демократском друштву.

(3) Ова права и слободе ни у ком случају не могу се остварити противно циљевима и начелима Уједињених нација.

Члан 30.

Ниједна одредба ове Декларације не може се тумачити као право за ма коју државу, групу или лице да обавља било коју делатност или да врши било какву радњу усмерену на рушење права слобода који су у њој садржани.

Права човека (зборник докумената),
уредник др Владан Василијевић,
Прометеј, Београд, 1991.

БЕНТАМ ЏЕРЕМИ

О ПРИНЦИПУ КОРИСНОСТИ

1.Природа је поставила човјека под власт двају врховних господара, боли и пријатности. Једино је на њима да покажу шта бисмо требали чинити, као и да одреде шта ћемо чинити. За њихов су пријесто причвршћени, с једне стране, мјерило исправног и неисправног, а с друге стране, ланац узрока и посљедица. Они управљају нама у свему што радимо, у свему што кажемо, и у свему што мислимо: сваки напор да се њихов јарам збаци послужиће само као доказ и пот-врда њиховог постојања. Ми се на ријечима можемо претварати да одбацујемо њихову владавину: али у стварности све вријеме остајемо њиховим поданицима. Принцип корисности подразумијева овај однос потчињености и узима га на основу оног система чији је циљ да изгради зграду среће уз помоћ разума и закона. Они пак системи који покушавају да га оспоре испитују звукове умјесто чула и дјелују у тами умјесто на свјетлу.

Али доста је метафора и декламације: наука о моралу не може се унаприједити употребом таквих средстава.

2. Принцип корисности је основа овог дјела: због тога је неопходно на почетку дати експлицитан и дефинитиван опис онога што тај термин подразумијева. Принципом корисности сматрамо онај принцип који одобрава или осуђује сваку могућу акцију у складу са тенденцијом коју та акција посједује да увећа или умањи срећу особе чији су интереси у питању: или, другим ријечима да омогућује ту срећу или да је осујећује. Кажем, сваку могућу акцију, и стога мислим не само на сваки поступак приватног лица, већ и на сваку мјеру владе.

3. Корисшношћу се сматра оно својство сваког предмета путем којег тај предмет поспјешује благодет, корист, пријатност, добро или срећу (сви ови називи своде се на исто), или (што се опет своди на исто) осујећује дешавање штете, боли, зла или несреће ономе чији су интереси у питању: ако се ради о заједници у цјелини говоримо о срећи заједнице; ако се ради о неком одређеном појединцу, онда о срећи појединца.

4. Интерес заједнице је један од најопштих израза који се могу појавити у фразеологији морала: није стога никакво чудо да се његово значење често губи. Кад пак значи нешто, онда је то следеће: Заједница је фиктивно тијело сачињено од појединаца који су замишљени као његови дијелови. Шта у том случају представља интерес заједнице? Збир интереса оних чланова који је сачињавају.

5. Узалудно је говорити о интересу заједнице прије него што се схвати шта је то интерес појединца. За нешто се каже да унапређује интерес појединца, или да је у интересу појединца, када има тенденцију да допринесе тоталном збиру његових пријатности; или, што се своди на исто, да умањи збир његових боли.

6. За ону се, дакле, акцију може рећи да је у складу са принципом корисности, или само корисности, ради краткоће(мисли се у односу на заједницу у ширем смислу), код које је тенденција да увећа срећу заједнице већа од било које тенденције да је умањи.

7. За неку мјеру владе (која представља само одређену врсту акције коју врши одређени појединац или појединци) може се рећи да одговара, или да је диктирана принципом корисности, ако њена тенденција да увећа срећу заједнице надмашује тенденцију да је умањи.

8. Када се за неку акцију, а посебно за неку мјеру владе, претпоставља да је у складу са принципом корисности, згодно би било да се у сврху расправе замисли нека врста закона или прописа, који би се звао закон или пропис корисности, и да се онда о тој акцији говори као о одговарајућој таквом закону и пропису.

9. За некога се може рећи да прихвата принцип корисности када се одобравање или неодобравање које он везује за било коју акцију или мјеру одређени помоћу тенденције коју он сматра да та акција или мјера посједује да увећа или умањи срећу заједнице: другим ријечима, њеном усаглашеношћу или неусаглашеношћу са законима и правилима корисности.

10. За акцију која одговара принципу корисности увјек се може рећи или да представља акцију коју би требало извршити, или бар представља акцију коју не би требало извршити. Може се исто тако рећи да је исправно да је треба извршити; или бар да није неисправно да је треба извршити; да она јесте исправна акција; или бар да није неисправна акција.Овако интерпретиране, ријечи треба, исправно и неисправно, као и остале ријечи ове врсте, имају неко значење: интерпретиране на други начин, оне немају никакво.

11. Да ли је исправност овога принципа икада била формално побијена? Чини се да јесте, и то од стране оних који нису знали шта раде. Да ли ју је могуће доказати помоћу неког опипљивог аргумента? Чини се да није, јер оно што се употребљава као доказ свега осталог; само не може бити доказано: ланац доказа мора негдје имати свој почетак. Дати такав доказ немогуће је исто колико и непотребно.

12. Не постоји, нити је икад постојало, такво људско биће,ма колико да је покварено или изопачено, које се није у многим, а можда чак и у већини животних ситуација, покорило том закону. По природној конституцији своје

свијести, људи у највећем броју ситуација прихватају овај принцип без размишљања о њему: ако не за одређивање властитих акција, онда бар за испитивање тих акција, као и акција других људи. Па ипак нема много оних, чак ни међу најинтелигентнијим, који су склони да га прихвате у потпуности и без резерве. Ријетки су чак и они који не користе сваку прилику да га нападну, било стога што нису увијек разумјели како да га примјене, било због неке предрасуде у коју се се бојали дирати, или од које не би могли поднијети да се растану. Јер од такве је грађе човјек сачињен да је, и када се ради о принципима, и када се ради о њиховој примјени; и када је човјек на правом путу, као и када је на кривом, досљедност најрјеђа од свих људских особина.

13. Када се покушавамо борити против принциипа корисности ми то чинимо, да тога уопште нисмо свјесни, управо помоћу аргумената изведених из самог тога принципа. Ако ови аргументи нешто доказују, то што доказују није да је принцип корисности неисправан, већ да је, у складу са његовим схватањем о томе каква му је примјена, погрешно примијењен. Може ли један човјек покренути земљину куглу? Може; али претходно мора пронаћи неку другу на којој ће стајати.

14. Немогуће је побити исправност овога принципа аргументима; но из разлога који су споменути, или усљед неког конфузног или дјелимичног увида у њега, може се десити да понеко није склон да га прихвати. Када је такав случај у питању, и ако та особа сматра да је сређивање њених ставова о овом предмету вриједно труда, нека подузме слједеће кораке, и на крају се може десити да га и прихвати.

а) Нека прво одлучи да ли би жељела овај принцип у потпуности одбацити; ако би, онда нека размотри колико ће од његовог резоновања остати, нарочито у питањима политике.

б) Нека исто тако одлучи да ли би судила и дјеловала без икаквог принципа, и да ли постоји било који други принцип према којем би судила и дјеловала.

в) Ако сматра да постоји неки такав принцип, нека га испита и увјери себе да је принциип који мисли да је пронашла заиста неки засебни, разумљиви принцип; да он није само вербално начело, нека врста фразе, која у бити не изражава ни мање ни више од потврде њезиних властитих неоснованих осећања, односно оно што би код неке друге особе био спреман назвати каприцом?

г) Ако је склона да мисли да је њезино лично одобравање неке идеје или неког акта, без икаквог обазирања на посљедице, довољна основа по којој би судила и дјеловала, нека се упита да ли њезино осјећање трба да буде мјерило исправног и неисправног поступања према сваком другом човјеку, и

да ли онда свачије осјећање не би трбало имати исту привилегију да буде мјерило само себи.

д) Нека се у првом случају упита није ли њезин прнцип деспотски и непријатељски према осталим припадницима људске врсте.

ђ) У другом случају нека испита није ли њезин принцип анархичан, и не постоји ли у том случају исто онолико различитих мјерила добра и зла колико има и људи? И не може ли се чак и здравом човјеку десити да му нешто што данас сматра исправним, сутра може изгледати неисправно, без и најмање промјене у његовој природи? И не може ли иста ствар бити неисправна и исправна на истом мјесту и у исто вријеме? И није ли ту крај сваком доказивању? И да ли два чоовјека, када кажу: "Ово ми се свиђа " и : "Ово ми се не свиђа"- имају ишта више о томе да кажу?

е) Ако би дала негативан одговор, зато што сматра да осјећање које предлаже као мјерило треба бити засновано на размишљању, нека каже на које се то моменте размишљање мора усмјерити? Ако су то моменти који су у вези са корисношћу неког поступка, нека каже не значи ли то напуштање властитог принципа, и обраћање за помоћ управо оном принципу који покушава оповрћи: ако нису ти моменти, онда нека каже који су.

ж) Ако би била за комбиновање принципа, и за дјелимично усвајање свога принципа и принципа корисности, нека каже до које мјере би га усвојила?

з) Када је одредила где ће стати, онда нека се запита чиме оправдава прихватање принципа корисносри до ове тачке и зашто неће да прихвати и остали дио?

и) Ако прихвата да је било који други принцип, а не принцип корисности, исправан принцип-принцип за који се може рећи да је исправан ако га се човјек придржава; и ако прихвата (што није истинито) да ријеч исправно може имати значење које није у вези са корисношћу, нека каже посотоји ли икакав мотив чије би диктате човјек морао слиједити. Ако постоји, нека каже који је то мотив и како га треба разликовати од оних који условљавају диктате корисности. Ако не постоји, нека на крају каже каква је корист од тога другога принципа.

Из књиге: Британска филозофија морала,
др Ристо Тубић,
Свјетлост, Сарајево, 1978.

ДР РАДОМИР Д. ЛУКИЋ

ПРАВДА

Онтолошки закон равнотеже у аксиологији се појављује као вредност-правда. Суштина овог обадвоје је иста - она лежи у једнакости. Равнотежа значи: будући да је "количина" трију основних чинилаца Троједног непроменљива, то настанак и нестанак појединих бића не мења равнотежу света-колико се добије настанком или повећањем једног толико се изгуби нестанком или смањењем другог бића.

Правда такође почива на једнакости.При одређивању њеног појма обично се полази од Аристотела, који је заиста имао дубоке увиде о правди (као, уосталом, и о другим питањима) и који је формулисао њена основна начела и врсте. Основно начело је једнакост, тј. да једнаке ствари треба третирати једнако, а неједнаке-неједнако. Даље се обично наводе и главне врсте правде које је разликовао - тзв. разменска правда, где се једнако размењује за једнако, и тзв. дистрибутивна правда, где се неко друштвено добро додељује појединцу према његовој заслузи за друштво. Он је разликовао још две врсте неправде: неосновано одузимање другом неког добра зависно од става извршиоца: да ли је могао штету да предвиди и да ли је хтео да је начини или није.Уз то је још разликовао правичност као прилагођавање општег начела правде околностима конкретног случаја, без чега би апстрактна правда могла постати неправда.

Из пажљивог проучавања целокупног Аристотеловог гледишта о правди може се, изгледа, као несумњиво утврдити да је она суштински увек иста-размењују се једнаке вредности, тј. све се своди на комутативну (разменску) правду. То значи да две стране у односу у коме се појављује могућност неправде увек морају поступати по начелу једнакости-дистрибутивна правда није ништа друго до комутативна - онај који је нешто дао друштву, тј. који је заслужан за друштво, треба да добије тачно толико од друштва колка је његова заслуга. То, додуше, није лако измерити, јер је заслуга сложена од много чинилаца које је тешко мерити, али то је само практичка а не ачелна тешкоћа, која не мења суптину саме правде, која остаје да према једнаком треба једнако и поступати. Тако свако добије своје тачно одређено место у свету.

Међутим, оваква правда је, у ствари, правда најниже врсте, која је евентуално и могла да одговара ондашњем релативно простом друштву, мада није ни таквом друштву могла потпуно одговарати, па се вероватно већ тада појављивала и сложенија правда. Наиме, могу се разликовати бар три врсте правде у духовно уздигнутијем друштву, на чији је развој вероватно

знатно утицало хришћанство. У тој новој врсти правде нестаје основно начело једнакости, због чега изгледа као да је тако схваћена другачија правда у ствари неправда.У том новом схватању правде, много несебичнијем и истанчанијем, нема "размене" једнаког за једнако. Та најнижа врста правде остаје и даље, наравно, у друштвеним односима који су недовољно човечни, па тиме и себични, а богатство - услов за постизања потпуније личности и достојанства.

Два виша ступња поред основне правне правде чине морална правда, где је праведно дати другоме више но што се добија, чиме се чини милостиња, и још виша, верска правда, првенствено она првобитног хришћанства-дати другоме без накнаде уопште, жртвовати и свој живот, као највеће добро за другога. Ту давалац сматра да ништа од онога чиме располаже у ствари није његово-то је дар Божији. И то дар који је дат да се испуни верска дужност-да се помогне другоме. Такав верски давалац може ићи до краја када су у питању материјална добра - он може све разделити другима и остати без ичега, ослањајући се на верску милост других, па може дати и живот. Сама чињеница да постоји и да верује превазилази сва могућа богатсва и друга овоземаљска добра. Па ипак, и он добија накнаду - милост Божију, делимично већ за живота у осећању да је извршио своју верску дужност, а са уверењем да ће добити још много више после смрти, у вечном животу испуњеном блаженством.

Те друге две врсте правде имају, додуше, неку везу с вредношћу датог, односно добијеног, али на сасвим другом основу. У поређењу с њима, правна правда је најелементарнија, најпростија, најлакше остварљива, најреалнија, најприхватљивија, најмање племенита. Ту се размењују углавном материјална добра или бар добра која се ма и приближно могу материјално изразити, што се види нарочито по чињеници да се у случају да се не може обезбедити неко одређено добро, вредност коју треба дати другом по начелу правде, ово може заменити - новцем, као општом вредношћу, који може да скоро потпуно да замени добра која се размењују, односно додељују, која су такође "опипљива", првенствено материјална или бар реална добра, чија се вредност може прецизно измерити чак и када није реч о размени чисто новчаних вредности (рецимо, када се друштвени положаји мењају за заслуге). Ове две друге вредности правде изгледају чак као неправде према овој правној правди, јер се одступа од начела једнакости. Тако се морална правда одликује тиме што се често и не добија ништа што вреди материјално и што се може разменити за нешто друго, такође, од материјалне, новчане вредности. Морални давалац даје јер има стварно или сматра лично да има више но што му треба. Ово утолико више важи за религијску правду.

Мора се признати, међутим, да су ове две више врсте правде прилично тешко остваривe, те да је ипак основна практично остварива правда-заснована на једнакости, где обе стране у односу морају бити једнаке ако су заиста једнаке. Тако се ова основна правда заиста изједначује са онтолошким законом равнотеже, која је један од главних стубова на коме почива свет.

Ова основна правда се изражава и на нешто другачији од наведеног, такође познат начин као начело да свакоме треба дати или свако треба да добије своје (suum cuique tribuere). Ту је опет у питању једнакост, јер се под оним "своје" разуме оно што сваком основно припада, односно треба да припадне. Да сваком заиста треба да припадне своје, тј. оно што је заиста његово у то не може бити сумње. Питање је само шта је чије, односно шта значи своје. Радник сматра својим оно што је произвео својим радом, власник-оно што је произведено од његове сировине или помоћу његових средстава, друштвени службеник такође сматра да својом услугом, тј. опет радом, производи за друштво добра нематеријалне природе, али на која има право као и радник који производи материјална добра итд. Другим рачима, своје се своди на вредност, коју човек ствара за друшво. А мерење вредности је увек субјективизирано-за оног који ствара вредност она је по правилу већа него за оног који се с њом користи присвајајући је, односно дајући за њу другу, своју вредност. Будући да је вредност немогуће објективно измерити, јер управо је у великој мери субјективне природе, то ће вероватно у пракси проблем одређивања правде остати нерешен, при чему ће свака страна која даје нешто своје, па зато и захтева од друге стране то своје, по правилу сматрати да је у томе неправедно закинута. Ово се само донекле ублажава чињеницом да се обе стране сматрају таквим. Коначно, из свега излази да је правда практично, нарочито субјективно гледано, неостварива-идеал коме се може само приближавати.

Из књиге: О правди и праведности,
приредио Милош Кнежевић,
Дом културе Студентски град, Београд, 1995.

ДР БОЖИДАР С. МАРКОВИЋ

ЈЕДАН ПОГЛЕД НА ФИЛОЗОФИЈУ ПРАВА У СВРЕМЕНОЈ ФРАНЦУСКОЈ

Поникла из судара великих идеолошких и законодавних кодификација на прелому XVIII и XIX века и стварности коју је донело модерно друштво, новија француска правна филозофија је условљена пре свега богатом, каткад и тешком традицијом коју намеће историја једној земљи са снажним континуитетом у државано-правном, друштвеном и идеолошком погледу.

У приватном праву Наполеоново законодавство с успехом задовољава тежње и потребе релативно уравнотеженог друштва XIX века. Добро израђено и напредно, оно ужива висок ауторитет и не даје ни разлога ни маха могућности да буде критиковано. У томе се и налази објашњење дугој и мирној влади егзегетичке правне школе и успеха њених великих представника. Али зато, када крајем истог века ступају на друштвену позорницу нове чињенице које из онова потресају грађанску Француску, велике кодификације биће прве на ударцу. Од догматичког, правници прелазе на критички став, и он је тај који ће их одвести из позитивног права у правну филозофију. Из тога разлога и када се говори о француској филотофији права мисли се углавном на ону за последњих педесет година.

После првих новатора - Bufnoir-a, Labbé-a, Charles Beudant-a и нарочито Saleilles-a - главни прелом чине Gény својим основним критичким делом Méthode d'interprétation et sources en Droit privé positif (1899). Убрзо за њим се појављују и књиге с насловима који скандализују традиционалне правнике, као она Maxime-a Leroy (Le Code civil et le Droit nouveau, 1906) Jean-a Cruet (La vie du droit et l'impuissance des lois, 1908) или Gustav-a Morin-a (La révolte des faits contre le Code, 1920).- На чисто правном терену иде се даље од римске традиције.Стварају се нове правне конструкције: уговори у корист трећих, објективна одговорност, злоупотрба права. Теорија инсистира углавном на социјалности права и на идеји еволуције, а затим нарочито на средствима да се она каптира и прати. Тако у први ред долазе питања о изворима права. о начину тумачења, о идеји правичности, о новом схватању уговора, о улози и власти судије - једном речи о правној методи уопште, и то су основна питања око којих се и данас окреће француска теорија приватног права.

У јавноме праву тековине Велике револуције представљају једну не мање значајну кодификацију која, било неписана било у виду текстова француских конституција и других органских јавно-правних закона,

сачињава квази-вечите основе француског правног и друштвеног уређења. Ако политички и нису увек биле поштоване, оне ни идеолошки нису биле озбиљно дискутоване све до пред крај XIX века. Али тада либерално одгојена јединка, пред новом економском, политичком и техничко-државном стварношћу, почиње да осећа према себи државну неман која све чешће наређује, забрањује, која почиње да се меша и у приватан живот индивидуе и која јој смета.

Зато, док је у приватном праву ово доба било обележено сукобом текста и животне стварности, у области јавнога права тај период се може окарактерисати као судар индивидуе и државе (Charles Beudant, Le Droit individuel et l'Etat, 1891.). Интересантно је међутим нагласити, док је теорија приватног права била револуционарна, да су у јавном праву до израза дошле нарочито конзервативне тежње: теорија приватног права је пледирала за легализацију нове стварности и против текстова, а у јавном праву се борба водила углавном против нових тежњи државе а за традиционалну идеологију. Отуда су и у новијој француској филозофији јавног права на дневном реду теме као проблем суверености, аутолимитације државе, природно право, солидаризам, појам институције, дискусија о природи и границама објективног и субјективног права и у вези с тим особит развитак административног права.

У оваквим историјско-друштвеним приликама треба можда видети полазну тачку и једну од првих одлика француске правне филозофије: њој је друштвена пракса наметнула проблеме којима ће да се бави. Да би решили конкретна практична питања француски правници новијега доба увидели су да морају ући у њихову идејну и друштвену позадину. Продубљујући их они полако и опрезно прелазе из области позитивног права у општу теорију права, а из ове у правну филозофију, у општу филозофију и у социологију. Gény је поводом проблема тумачења позитивног приватног права ставио на дневни ред ново схватање права уопште, а Duguit и Hauriou су поводом појединих питања из уставног и административног права поставили на нов начин проблем државе и друштва. И у Француској је редовна појава да су аутори који се баве фиозофијом права у исти мах и велики мајстори у појединим позитивно-правним дисциплинама.

Овим околностима углавном је заједмчено и здравље француске правне филозофије. Пошавши од стварних проблема, она не долази у опасност да се бави псевдо-проблемима. Њени представници су искусни правници, задојени свом строгошћу правне дисциплине. При својим развијањима они увек имају пред очима практичне последице својих закључака, што им не допушта да се у току спекулисања одвоје од чврстог земљишта стварности. Док се например у немачкој правној науци дискусија поводом појма субјективног права окретала око апстрактних и скоро вербалистичких

проблема-дотле је француска наука сва била апсорбована социјалним значењем и садржином тога појма.

Услед свега овога у француској филозофији права и има релативно најмање празних дискусија и губљења у излишним апстракцијама, што се међутим не би могло рећи и за све оне који пишу на француском језику и у духу француске науке. Њима недостаје и француска правна традиција и француски bon sens. Тако су например упадљиво ваздушастија и нестварнија филозофско-правна развијања белгијских, швајцарских, руских, пољских и румунских правника-филозофа који раде на француском језику и у духу француске школе (Jean Dabin, Pierre de Tourtoulon, A. Aléxeieff, G. Gourvitch, Mircea Djuvara).

Французи су дакле путем индукције из права ушли у филозофију, што је методолошки једино исправан научни пут. За њих је филозофија права само продужење позитивног права, а не посебна грана која постоји сама за себе и ради себе. Настала и остала у присном додиру са стварношћу, филозофија права у Француској заузима стога управо оно место које и треба да јој припадне и врши стваран утицај на француско право. Кроз њу су дошли до израза у разумној сразмери сви друштвени агенси, економски као и идеолошки, сентиментални као и политички. Због тога су у мало којој земљи стварни правни проблем тако свестрано и исцрпно обрађени и мало где је филозофија права довела до тако очигледнох резултата.

Захваљујући овој здравој, емпиријској полазној тачки, филозофија права у Француској је у последње време све ближа социологији и све даља од фолозофије. И Sauer је с разлогом могао констатовати да је "право у Француској више схваћено као социлошки него као етички проблем". Развој те дисциплине у Француској пружа заиста јединствен пример за оно што би Bouglé назвао "спонтаном" социологијом за разлику од методичне. Стварно, то није тражена, него је то нађена социологија.

И због свега овога ми се не бисмо придружили онима, честим и међ Французима, који жале што су у Француској укинуте катедре за филозофију права и који сматрају да је тиме француска правна наука уназађена. Ми смо већ видели резултате тих катедара. Оне су нам оставиле наивне и бесплодне књишке филозофско-правне системе једног Oudot-a, Belime-a, Boistel-a, Beaussire-a и других, док нам без тих катерара Француска даје Saleille-a, Gény-a, Duguit-a и Hauriou-a. Ближе смо онима који изражавају сумњу у корисност филозофије права као посебне дисциплене која треба сама за себе да постоји и којаима свој самосталан raison d'être. Склони смо схватању да ова своје оправдање налази скоро искључиво у вези са живим правом.

Из истих разлога су француски аутори спонтано, да не кажемо случајно, доспели и до методолошког става у филозофији права. Индукција нам објашњава ту, на први поглед неразумљиву ситуацију, да је Французе

управо њихов смисао за конкретно и реално довео до методолошко-еволутивног, дакле формалног обележја у овој дисциплини и да је у њој "култ слободе заменио одређене етичко-метафизичке доктрине". И баш зато што се до тога резултата дошло не конструисањем и спекулацијом, него експерименталним и позитивис-тичким путем, методологизам и еволуционизам се могу сматрати драгоценим тековинама за плодност и научност правне филозофије. Те особине су у стању и да задовоље научни дух и да учине филозофију права увек спремном за динамику, способном да се испуни стварним проблемима и новим догађајима, да буде увек жива и увек актуелна.

Поред ових високих квалитета потребно је подвући да француска правна филозофија с времена на време даје странцу и утисак нечег стереотиипног и не увек довољно научно заснованог. Постоји у њој једна врста званичног конвен-ционалног идеализма који се у Француској сматра као нека врста дужне учтиво-сти, тако да на пример скоро непристојно изгледа онај ко тврди да порекло праву може бити и у сили. Тај идеализам, на страну његова хуманост, у већини случајева је недовољно научно образложен и ретки су аутори, као Jèze и Carré de Malberg, који су имали храбрости да га се ослободе. Сем тога већеина француских доктрина оставља утисак нечег теоретски незавршеног. Многи велики аутори, па и они највећи, ако су и отворили проблеме, нису отиишли до краја свога критичког пута. Такав би случај био с напредном доктрином Duguit-a који се зауставио на загонетном појму Објективног права и факту солидарности; с иначе изванредно развијеном идејом Gény-a који је, запрепашћен перспективама што су му се указале, потражио прибежишта у хришћанству и традиционалној филозофији; с конзервативним схватањем Ripert-a који се није макао даље од католичке интерпретације хришћанства и који је сагледао само површину демократског феномена; с придодним правом Le Fur-a коме недостаје дубља научна подлога.

И то је вероватно један од узрока што је у француској филозофији права нашао уточишта и знатан број мистичних момената (уколико није њихова последица). Нарочито пада у очи у Француској необично изражен утицај католичке цркве у чијем се догматизму њени аутори изживљују исто онако страсно и ненаучно као у другим земљама шампиони једне политичке или економске доктрине. Изгледа тако да и филозофија права мора у свакој земљи да плати у овоме или ономе облику свој данак мистичним силама срца и живота.

Уосталом мистицизам као последње тражење решења јавља се тамо у неколико ступњева. На првим сепенима научних лествица у томе погледу стајали би писци који, као Ripert и Le Fur, полазе од једне догме; за њима би дошли Gény и Georges Renard који су без предрасуда пошли у истраживање,

али се нису осмелили да до краја испитају све могућности; изнад њих се налази Duguit чије се критички пут завршио ипак једном новом и неискључивом идејом. Све су то међутим облици несвесног мистицизма и они као такви пре престављају заједнички недостатак него једно доктринарно обележје.

За нас су у овоме тренутку много интересантнији свесни теоретичари мистицизма чији су типични преставници у филозофији, друштвеним и придодним наукама Henri Bergson, Alexis Carrel и Pasteur. Њихов мистицизам се одликује тиме што се њему прибегло тек када се дошло до сазнања да наше схватање света и нарочито наша животна активност не успевају да се рационално затворе и пошто су исрпљена сва средства самоконтролисане свести. Тек тада је у Француској призната потреба за ванлогичним и за интуицијом. Појаву свесног мистицизма не треба дакле схватати као последицу неке засићености француске науке рационализмом, него као резултат његове недовољности да сам реши проблеме живога света. У правној филозофији он додуше још није дошао до виднијег израза, али су сви изгледи да ће се и ту све јаче испољавати. Јер мучни прелаз од индикатива на императив отерао је теоретичаре права или у социолошки догматизам или у правни формализам, те њихово помирење изгледа данас могуће само на ванлогичној бази.

Ако би се из француске правне филозофије по сваку цену желела извући и нека одређена садржинска нота, та би нота била виталистичка. Она је углавном детерминисала и њен еволуционизам и слободарство: француска наука се и по речима Пастеровим одувек труди да размакне границе живота. Jean Marie Guyau (1854-1888) признат је за претечу Ничеовог, а на витализму Boutroux-a и Bergson-a није потребно инсистирати. У праву виталистичка црта код Alfred-a Fouillé врло је јака, цела доктрина Courcelle-Seneuil-a на њој је заснована, а Hauriou је признати теоретичар правног витализма. Животни императив је уосталом Leit-Motiv који избија у већој или мањој мери и кроз редове свих осталих француских теоретичара права. Због њега су Французи склони и да даду првенство напретку пред редом и слободи пред сигурношћу. Али, као и њихови велики сликари новијега доба, они се ни ту не инспиришу грандоманским теоријама, него се опет савијају над свакодневном стварношћу, да из ње извлаче тајну живота.

Из књиге: О праведном праву,
Visio mundi academic press,
Нови Сад, 1993.

ИВО АНДРИЋ

ПИСМО ИЗ 1920. ГОДИНЕ (ОДЛОМАК)

Да пређем одмах на ствар. Босна је дивна земља, занимљива, нимало обична земља и по својој природи и по својим људима. И као што се под земљом у Босни налазе рудна блага, тако и босански човек крије несумњиво у себи многу моралну вредност која се код његових сународника у другим југословенским земљама ређе налази. Али ово што сам гледао у Босни, то је нешто друго. То је мржња, али не као неки такав момент у току друштвеног развитка и неминован део једног историјског процеса, него мржња која наступа као самостална снага, која сама у себи налази своју сврху. Мржња која диже човека против човека и затим подједнако баца у беду и несрећу или гони под земљу оба противника: мржња која као рак у организму троши и изједа све око себе, да на крају и сама угине, јер таква мржња, као пламен, нема сталног лика ни сопственог живота; она је просто оруђе нагона за уништењем или самоуништењем, само као таква и постоји, и само дотле док свој задатак потпуног уништења не изврши.

Да, Босна је земља мржње. То је Босна. И по чудном контрасту, који у ствари није тако ни чудан, и можда би се пажљивијом анализом дао лако објаснити, може се исто тако казати да је мало земаља у којима има толико тврде вере, узвишене чврстине карактера, толико нежности и љубавног жара, толико жеђи за правдом. Али испред свега тога крију се у непрозирним дубинама олује мржње, читави урагани сапетих, збијених мржњи које сазревају и чекају свој час. Између ваших љубаи и ваше мржње однос је исти као између ваших високих планина и хиљаду пута већих и тежих невидљивих геолошких наслага на којима оне почивају. И тако, ви сте осуђени да живите на дубоким слојевима експлозива који се с времена на време пали управо искрама тих ваших љубави и ваше огњени свирепе осећајности. Можда је ваша највећа несрећа баш у томе што и не слутите колико мржње има у вашим љубавима и заносима, традицијама и побожностима.

Из књиге: Деца,
Иво Андрић,
Свјетлост, Сарајево,
Просвета, Београд, 1998.

ДР МИЛЕНКО А. ПЕРОВИЋ

ПОЈАМ ЗЛА У ЕТИЧКОМ АСПЕКТУ

Као што се многима ђаво чини не мање значајном и занимљивом персоном од бога, тако и појам зла нераскидиво припада људским представама и појмовима о добру, те повијести етичке дискусије о бити морално-етичког феномена и његових водећих мисаоних принципа. Наше раздвајање тематског приказивања повијести појма добра и зла вођено је искључиво едукативном намјером.

Зло (грч. kakón, lat. malum, njem Böses, Übel, eng. evil, badness, harm, franc. mal, slovenski jezici – zlo) обликује се у врло широком семантичком подручју значења: оно лоше, злочесто, рђаво, страшно, ужасно, грозно, несрећа, невоља, штета, болест, несавршеност, непотпуност, неуредност, опакост, погрешност, гријех, кривица, порочност, ништавост, негативност итд. Зло значи све оно што је противпојам појмовима добра, истинитог, лијепог, савршености, невиности, здравља, позитивности, светости, честитости, блажености, сретности.

Повијесно најраније облике представљања добра и зла могуће је наћи у тзв. дуалистичким митовима у којима се лица или симболи односе на позитиван начин као носиоци добра или на негативан начин као носиоци зла у складу с представама о њиховој корисности или штетности за племе или његове дијелове, које су за своју реалну подлогу имале унутрашње диференције у првим социјалним скупинама. Према психолошкој концепцији М. Клајна подјела свијета према опречним представама добра и зла сеже у дјечију психологију (игре дјеце четворогодишњег узраста), с карактеристичним двојним симбо-личким класификацијама. У примитивним племенима таква се двојност показује у паровима космичких симбола: сунце-мјесец, мушко-женско, десно-лијево. Њима се онда налазе и носиоци у митолошким бићима. У митовима о близанцима браћа се представљају као носиоци опречних појава. У вишим митолошким системима, у којима се систематизирају дуалистичке митологије, те се представе уздижу до становишта постојања двије поларне силе које дјелују у космосу, напр. у староперсијској "Авести" (божанства Ахриман и Ахурамазда /Ормазд/, у египатској митологији божанства супарници Хор и Сет, код Кинеза принципи jin i jan итд. У Хомеровим еповима се носиоци лоших и злих намјера означавају баш као у "Авести", истим терминима: грчко dusmenēs

(злобан, непријатељски), староинд. dur-manas, авест. dužmanah, те грчко eumenetēs (добар, милостив) авест. hu-manah. Зороастризам се конституира на дуали-стичком начелу добра и зла, а у потоњим временима такав карактер носиће манихејство као и богумилство. У народној литератури Средњег вијека на сличним мисаоним мотивима развијају се представе о сатани (Луциферу, Мефистфелу) као носиоцу принципа зла, посебно у легендама о Фаусту (што се онда као литерални мотив преузима код Гетеа, Валерија, Томас Мана, Булгакова итд.).

У хеленској предфилозофској традицији појам зла (kakon) јавља се у јасној опозицији према појму добра (agathon). Смрт и болест, ропство и сиромаштво, срамота и огавност држе се као основно зло. Трагичари га сматрају неизбежним у животу. Прве филозофске идеје одолијевања животној неизбјежности зла почивају на његовој својеврсној онтолошкој неутрализацији. Проблем зла поставља се тако у предметно поље свијести, те му се хоће тако одољети као предмету свијести. Тако постављање значи и смјелост смисаоног суочавања с њим и порицање његове апсолутне вриједности. Највеће од свих зала - смрт - код Анаксимандра се схвата као нешто нужно и природно: "...и из чега бића настају у то исто пропадају по нужности. Јер она по реду времена плаћају казну и одштету једна другима због неправде". Док су орфичари држали да се пред-натални прагријех свих живих бића почиње наплаћивати, а смрт је избављење од живота као казна, Анаксимандар пак сматра да је настајање бића захватање у туђе право, тако да пропадања и смрт значе намирење за то, те поновно успостављање неке правде. У том објашњењу смрт ипак остаје најопакије зло. За Хераклита пак "и добро и зло (су једно"); став указује на релативност сваког људског вредновања, те слабост његовог просуђивања у односу на оно његово божанско, уопште на божански закон (који мора почивати на индиференцији добра и зла.) Наиме, "богу је све лијепо, добро и праведно, а људи једно држе праведним, а друго неправедним". Зло смрти се стога може посматрати искључиво физикално, док јединство свјетског логоса води преко опрека добра и зла. У мисаоно апстрактнијем облику баштине питагорејци дуалистичку концепцију зороастризма у својој табли категорија. У њој се добро и зло јављају као један од парова док неки од преосталих девет парова доносе предочене митолошке опреке вриједности и невриједности. За Емпедокла супротно Хераклисту радикално зло под именом мржње (neikos), заједно с љубављу (philia), пред-ставља изворни идеални принцип свега: "Погубна мржња је творац и учинитељ рођења свега што је настало, а Љубав је то исто за излаз из свијета оног што је настало...".

ГРАДЊА ЕТИЧКОГ ПОЈМА ЗЛА

Обрт у хеленској традицији доноси Сократово етичко појимање зла. Оно се обликује у Сократовом премјештању тежишта ēthosa из онога што у њега, као појединачни људски карактер, долази с подручја "nomosa и ethosa" (закона и оби-чаја) у оно што појединачна људска самосвијест у себи самој открива као властиту дјелатну сврху и руководеће животне начеле. Према епистемичком процесу, чији резултат се објелодањује као знање добра, као појмљено практичко добро или животна сврха, оно зло добија врло одређени етичко-морални смисао уображеног незнања, које себе саморазумљиво узима као знање. Велики наговор на такав епистемички процес, као средиште Сократове филозофско-етичке и животне дјелатности, долази од делфијсог бога Аполона, којему су Атињани приписивали атрибут "онога који брани од зла" (alexíkakos). На питање Херефонта Сократова пријатеља, упућено том богу: има ли кога да је мудрији од Сократа?, Питија је одговорила: "Мудар је Софокле, мудрији је Еурипид, а од свих људи најмудрији је Сократ". Аполонов наговор Сократу је наговор на одбрану од зла. Зло се показује, у упорности Сократова испитивања мудрости оних који се сматрају мудрима, у њиховој привидној мудрости (која "мисли да нешто зна, а у ствари не зна"). Привидност се већ бијаше открила под немилосрдним ударцима софистичке дијалектике и реторике, а потпуно ослобађање од ње мора се моћи догађати Сократовом иронијом и мајеутиком. Оне ослобађају од привидне мудрости као несвјесности, неспособности за самосвијест и саморефлексију, дакле, од зла. Већ је делфијска заповјест "Спознај самог себе!" у свом епистемичком налогу хеленској цивилизацији разумјела зло као незнање, заблуду, просто држање природне свијести, а Сократ је тој запосвјести дао највишу филозофску снагу одбране од зла. Стога, не само да спознаја брани од онога патетичког (самосавлађивање као enkrateja), него директно уклања оно лоше и зло, јер "ако ли ко гријеши, гријеши због недостатка знања у избору задовољства и бола - а то је добро и зло - и не само због недостатка знања него и због мјерења", те се тако зло не може бирати хотимице.

Из књиге: Етика,
др Миленко А. Перовић,
INED CO Grafomedia,
Нови Сад, 2001.

ДР РАДИВОЈ СТЕПАНОВ
ДР ГОРДАНА ВУКАДИНОВИЋ

ОНТОЛОГИЈА ПРАВА И ХЕРМЕНЕУТИКА ПРАВНЕ ПРАКСЕ ПОЛА АМСЕЛЕКА

1. Стање у Француској општој теорији права најмаркантније обележавају две струје: једна је релативистичка - у етици, и позитивистичка -у теорији права, док је друга универзалистичка и хуманистичка, односно природноправна и социолошка. "Нови позитивизам" или филозофски освежену реинтерпретацију Келзена налазимо код Пола Амселека у изградњи његове феноменологије права и феноменологије теорије права.

2. Пол Амселек рођен је у Алжиру где је завршио гимназију 1954. године, а дипломирао је на студијама права у Паризу 1959. Докторат под насловом Критичке перспективе епистемиолошког промишљања теорије права. Есеј из феноменологије права (Perspectives critiques d' une réfleksion épistémologique sur la théorie du droit. Essai de phénoménologie juridique) одбранио је 1962. Исте године почиње да предаје на Правном факултету у Страсбуру где остаје до 1978. када прелази за професора филозофије права на Универзитет Париз II (Pantheon-Assas, Paris II). Поред филозофије права предаје и финансије и финансијско право на истом факултету. У случају Амселека налазимо оно што је већ дуже време редовна појава у Француској "да су аутори који се баве филозофијом права у исти махи велики мајстори у појединим позитивно правним дисциплинама".

Настави на универзитету Амселек посвећује централни и највећи део свог рада, било у облику предавања, семинара, испита или преко докторских теза, агрегација и факултетских Центара. Држао је прадавања и на многим еминентним правним факултетима: у Москви, Анкари, Лоду, Севиљи, Атини, Фиренци, Варшави, Бриселу, Минстеру, Монтреалу, Единбургу, Болоњи, Тунису итд. Његови радови, монографије и чланци се преводе и објављују на страним језицима у најпознатијим часопидима за правну теорију, социјалну и правну филозофију.

Био је директор Центра за јавно право Стазбуршког факултета, Центра за правна истраживања јавних финансија Института за упоредно право у Паризу. У периоду од једне деценије био је директор Центра за филозофију права Универзитета Париз II, а од 1994. године он је почасни директор тог Центра. Поред тога, 1973. до 1977. године је експерт, консултант, при дирекцији за правне послове Европског савета. Амселек је, такође, члан редакција едиције:

La Pensée Juridique Moderne і многих часописа: Archives de Philosophie du Droit, Hermès, Révue Européenne de Droit, Philosophie et Infromatique, Révue Francaise de Finaces Publiques, Révue de la Recherche juridique.

3. У светлу методолошких смерница Хусерлове феономенологије Амселек је приступио подробном тројаком испитивању које је ишло од најопштијих елемената онтолошке конституције права (тј. правних правила), до најтипичнијих елемената.

(1) Истраживања Амселека најпре су била усредсређена на генеричку природу менталног средства и параметара Правила или норми сваке врсте утолико колико служе да означе меру могућег или степен могућности контроле ствари према околностима: што се може објаснити поставком – под таквим и таквим околностима, таква и таква ствар не може да се догоди (нулти степен могућности или, што се своди на исто, 1 степен немогућности), може да се догоди – или, користећи са термином вероватноће, има какве – такве шансе да се догоди (интермедијални степен вероватноће између 0 и 1) или не може да се не догоди (1 степен могућности или, што се своди на исто, 0 степени немогућности). Категорије модалитета немогућности, могућности и нужности, на које је од Аристотеловог доба утрошено много мастила, одговара тако тростепеној скали могућег.

(2) На другом нивоу он се посветио истраживању употребне специфичности правила понашања или етичких норми када служе као средство или параметар за усмеравање људске воље којој одређују маневарски простор за остварење и испуњење, будући да се понашања заинтересованих страна одређује као поште-но или исправно уколико остаје у оквиру те мере могућег, уколико се од ње не удаљава. Упркос томе што припадају истој врсти, правила понашања, практична правила, по томе се радикално разликују од научних закона или теоријских правила која су алатке, параметри којима се руководи људска интелигенција којој она указују на степен могућности збивања ствари и стварности, у зависности од конфигурације околности – што, силогистичком применом, истовремено омогућава да се реконструише ток збивања у прошлости, да се предвиди и, евентуално, контролише "укроти" оно што долази (будућност). Та се разлика може приказати ако кажемо да се научни закони, средства теоријског уоквирења, односе на чињенице (које се остварују, које су остварене или ће се остварити), док се правила понашања, средства практичног уоквирења, односе на људска дела (послове): то је прави смисао класичне опозиције бити и треба, être i devoirêtre, sein и sollen, is и ought. Амселек се посебно интересовао за сталну тенденцију ка синкретичкој асимилацији ових двају типова средстава, како у научној мисли (где је тај синкретизам у основи идеје о неком "детер-минизму" света, будући да су научни закони, које је осмислио научник, замишљени као закони који "управљају" светом и са којима природа неминовно мора да се усагласи, да им се повинује), тако и у правној мисли (гдје је тај исти синкретизам преко владајућих струја природног права и потом правног пози-тивизма, довео до изопаченог виђења правних закона и посла правника). Са друге стране, ова два типа правила, су подложна истој редукционистичкј тенденцији да се сведу на окрњену визију. Ради се о тежњи да се запостави сама "поствареност" правила, њихова природа алатки,

успостављених, у датом друштвеноисторијском контексту, одређеном људском намером, да би се она посматрала искључиво као обична садржина мисли, као обичан логос.

Тако се научни закони не посматрају као специфични инструменти које је осмислио научник и чија је функција да корисницима пруже специфичне услуге, већ као чист производ логичних операција индукције, на основу појединачних запажања научника као обичне опште поставке проблемски изведене из посебних поставки. Исто тако, по мишљењу Амселека, правна правила се своде на обичну мисаону садржину из које је могуће извести, чисто логичким операцијама индукције или дедукције, друге мисаоне садржине истог карактера независно од било каквог намерног историјског конститутивног чина и од било каквог спровођења од стране друштвено квалификованих власти.

(3) Коначно, његово феноменолошко истраживање се усредсредило на инструменталну особеност правних правила понашања, када су у функцији средства за јавно усмеравање људског понашања, у оквиру живота људи, народаили заједнице којима је потребно синхронизовано целовито усмеравање понашања чланова те заједнице, дакле, управљачи који спроводе јавну моћ. Правна правила су средства за усмеравање, у служби спровођења те власти или јавне моћи. У том смислу она представљају оно што би се могло назвати техником "друштвене контроле" или, још "друштвеним инжињерингом" (social engineering) како је то говорио Роско Паунд. Самим тим узалудним се чине традиционални покушаји теорије права да особитост правног тражи на нивоу правних регулатива: управо захваљујући друштвеној функцији коју врше они којих их прописују, та регулатива добија свој типичан "правносни колорит" и разликује се од осталих врста правила понашања која су у употреби.

4. Амселекове анализе у вези са онтологијом права навеле су га да поље истраживања прошири у три правца који се, у главном, уклапају у хоризонт херменеутике правне праксе.

(1) Онтологија права неминовно упућује на најосновније поставке онтологије људског бића, на којима се заснивају етичка пракса уопште и правна пракса посебно, које те поставке истовремено разјашњавају. Тако је Амселек дошао до испитивања непознатих карактеристика ствари духа којима припадају правила понашања као и менталних операција које проистичу из њене употребе. Његова истраживања су се, конкретно, бавила: необјективношћу правних и, шире етичких правила,као менталних објеката који су истовремено лишени постојања и појавности (феноменалитета)и који су у људскм духу присутни тек на крају посредног процеса реконституције на основу знакова или сигнала помоћу којих се остварује њихово интерсубјективно саопштавање. Операцијама тумачења текстова који их прописују и, још шире, продубљивањем самог појма тумачења и критиком идеје о наводном "тумачењу чињеница", осветљавањем специфичности практичног тумачења (тумачење у служби практичне примене неког правила понашања) у односу на теоријско тумачење. Исто тако он се бавио и проблемом неизбежних правних празнина и проблемима које из те

непотпуности проистичу у правној пракси, као и однсоима између логике, права и примене права (немогућношћу логичког супростављања или противуречности између правних правила која су – као ствари, а не само мисаоне садржине – подложна само стварним супротстављањима или антиномијама). Амселека услед тога интересује и улога неформалне или функционалне логике у примени права; различит облици примене права: посебно, вољно придржавање правила, вредносни судови, прописивање посебних правила у функцији примене већ прописаних општијих правила и, на крају, вођење рачуна о правним правилима у интерсубјективним стратегијама. Амселек се нарочито подробно позабавио појмом слободе који не подразумева, као што тврде опште прихваћене теорије недетерминисаности људског понашања већ способност самоконтроле људског бића, његову моћ да само собом управља, да буде сам свој управљач, управљач тог живог возила коме је кретање природно, а које представља његова особа. Управо та моћ да сам управља како каже Амселек, омогућава људском бићу и његовом ближњем да усмерава или уобличава своје понашање (своје самоуправљање) и да обликује средства за усмеравање понашања.

(2) Према Амселеку, сама средства за усмеравање упућују на људске чинове усмеравања или владања којим се тим средствима даје или одузима пуноважност, тј. којима се та средства ауторитарно уводе или стављају ван снаге у интерсубјективним односима. То је Амселека навело да се заинтересује за теорију аката о језику, која отвара посебно плодносне перспективе анализе у области етике и права, будући да се чинови владања смештају у првом реду људских интересубјективних аката, остварених помоћу речи. Иначе, оснивач ове теорије је Џон Остин, а драгоцени допринос дао је знаменити правни филозоф, такође предавач на оксфордском Универзитету, Херберт Л.А. Харт. Остина су пре неколико година "поново открили "филозофи језика – у једном другом правном мислиоцу, овог пута Немцу Адолфу Рајнаху са његовом теоријом "социјалних аката" веома развијеним прототипом. Speech acts theory. Прагматични приступ актима језика у правној пракси, посматраним из угла услова њиховог успеха или неуспеха, сматра Амселек, баца ново светло на променљиву способност елемената прописане правне регулативе да, с једне стране, усмерава понашања, а с друге, указује на нанеопходни консензус оних којима се управља да допусте да се њима управља, што изражава класичан мит о неком друштвеном уговору ("contract social") између владалаца и оних којима се влада.

(3) Онтологија права сама одређује природу теоријских поступака који се могу применити у области права и за које се Амселек, сасвим природно, морао заинтересовати. Анализа и коректно расветљавање тих поступака неминовно почивају на јасним и одговарајућим онтолошким основама, будући да таквим основама не располаже "правна теоретика" или теорија правне теорије још увек се налази на незадовољавајућем ступњу. Нарочито је асимилација теоретских активности "правне технологије" (тј. уређење сређивања и рационалних продубљивања правних средстава које примењују јавне власти) са "научним" активностима извор је бројних вербализама, привида и лажних проблема. Амселек је

настојао да, са једне стране, постави основе сувислог разликовања између правне технологије (којој одговарају традиционалне теоријске активности правозналаца - оно што се зове правна доктрина или догматика) и правне науке, у ствари, науке о људским (психолошким и социолошким) збивањима у односу са правним средствима, трагајући за законитостима тих збивања. Са друге стране, Амселек реагује против одређених редукционистичкихи бихејвиористичких тенденција у правној мисли, које у савременој Немачкој социологији илуструје "аутопоиетична" теорија права Никласа Лухмана. Исто тако је настојао да продуби специфичност друштвених наука којима припада правна наука, у односу на природне науке: друштвене науке могу правилно да проучавају људска збивања само ако воде рачуна о посебности људске онтологије, тј. ако их посматрају као збивања која су људско дело, за разлику од природних збивања, која се догађају сама од себе, без људског посредвоања или, како је говорио Аристотел, која "у себи и као таква поседују начело сопственог кретања". У процесу објашњавања, закључује Амселек, збивања се, у каузалну везу са другим збивањима могу довести само преко човека, представљајући те узроке као чиниоце људске мотивације, а никад као непосредне узроке збивања о којима је реч. Управо то према Амселеку, жели да искаже позната Дилтајева опозиција између "разумевања" у друштвеним наукама и "објашњавања" у природним наукама.

5. Од бројних радова Пола Амселека, који припадају филозофији и теорији права, јавним финансијама и финансијском праву, наводимо само најзначајније из филозофије и теорије права: Méthode phénomenologique et théorie du droit (Феноменолошки метод и теорија права), Paris, 1964, са предговором Šarla Ajzenmana (Charles Eisenmanna).Амселек је едитор и приређивач следећих дела: Science et déterminisme, éthique et liberté. Essai sur un fausse antinomie (Наука, детерминизам, етика и слобода. Есеј о лажној антиномији) Paris, 1988, увод Жорж Ведел (George Vedel); Théorie des actes de langage, éthique et droit (Теорија језичких аката, етика и право), Paris, 1986; La pensée de Charles Eisenmann (Мисао Шарла Ајзенмана), Paris, 1986; La science et la législation (Мисао и законодавство) Paris, 1988;Controverses autour de l` ontologie du droit (Контроверзе око онтологије права), Paris, 1989; Théorie du droit et science (Теорија права и наука), Paris, 1994; Interprétation et droit (Тумачење и право), Brisel, 1995. Наводимо и неке значајније чланке Пола Амселека:

L'étonnement devant le Droit, Archives de philosophie du droit, T. 13, 1968; Réflexions critique autour de la conception kelsénienne de l` ordre juridique, Révue du droit Public, 1978; Norme et loi, Archives de philosophie du droit. T. 25, 1980; Kelsen et les contradiction du positivsme juridique, Archives de philosophie du droit, T. 28, 1983; L`évolution générale de la téchnique juridique dans les sociétés occidentales, Révue du droit Public, 1982; Brèves réflexions sur la notion de suorces du droit, Archives de philosoplie du droit, T.27,1982;Á propos de la théorie kelsénienne de l` absence de lacunes dans le droit, Archives de philosophie du droit, T. 33, 1988; Le droit, téchnique de direction publique des conduites humaines, Droits, 1989, br. 10; L`étrangeté ontologique du droit, Annales de Droit de Louvain, T. XLIX

3-4, 1989, Le locutoire et l` ilocutoire dans les énontiation relatives aux normes juridques, Révue de metaphisique et de morale, 1990, br. 3; Les règles jutridques en tant qu`objets mentaux, Archiv für Rechts – und Sozialphilosophie, vol 79. 1993, itd.

Прецизније, радови Пола Амселека из области филозофије права, суштински су усредсређени на онтологију права и херменеутику правне праксе која се на ту онтологију ослања.

Радови који су публиковани под руководством Амселека сведоче да је у периоду од једне деценије Центар за филозофију права, којим је руководио, био место окупљања и дебате најзначајнијих филозофа, теоретичара и социолога права, не само француских: A.J. Arnaud, Ch. Grzegorczyk, S.G. Fabre, M. Miaille, S. Rials, R. Sève, F. Terré, G. Timsit, M. Troper, G. Vedel, M.Villey, него и англосаксонских, италијанских, немачких, пољских: R. Dworkin, N. Mac Cormick, M. van de Kerchove, F. Ost, E. Pattaro, V. Villa, O. Wrinberger, J.Wroblevsky, око централних питања филозофије и теорије права: етика и право, тумачење права, онтологија права, теорија права и науке... Француска теорија и филозофија права тако је кренула сигурно напред хватајући корак са својим "ривалом" немачком теоријом, онако како је ишла и како је била позната, прихватана, хваљена или критикована и на овом подручју.

Из књиге: Правна мисао XX века,
др Радивој Степанов, др Гордана Вукадиновић,
Футура, Петроварадин, 2001.

ОСТОЈА ЂУКИЋ

НЕКЕ КАРАКТЕРИСТИКЕ ПОЛИТИЧКОГ МОРАЛА КОД СРБА

Морал је дуготрајна творевина релативно постојаног друштва. Он се слаже у друштву слично слагању геолошких слојева у природи.

Постоје метафизички темељи морала, човјек (антрополошки темељ) и друштво (друштвени темељ), надискуствени и искуствени темељи морала, разум и осјећања као темељи морала и мишљење о двострукости темеља морала и још нека схватања о овом проблему.

Наше друштво у свом историјском развоју трпјело је дубоке преображаје у прелазу из сељачког у градско, из пољопривредног у индустријско, из феудалног у капиталистичко, покушај преласка из капиталистичког у социјалистичко и коначно је дошло до повратка на услове првобитне акумулације, капитала и заоштрене форме капиталистичких друштвено-економских односа. Све то је доводило до одређених моралних сукоба и неразумијевања, те испољавања различитих облика моралности, сматра др Радомир Д. Лукић. Социјалистички морал је у једној фази нашег развоја испољио бројне слабости, хипокритичне токове, поствареност одређених односа у друштву, неповољни тренд кретања са израженим бирократским тенденцијама. Под утицајем кретања са стране у неким градским срединама долазило је до елемената цинизма, анархизма, нихилизма па чак и појединих неповољних и деструктивних струјања у моралној сфери.

Не може се заобићи дужи период нашег робовања под Турцима и најезде других освајача на просторе гдје је живио српски народ. Требало је опстати на балканској вјетрометини и сачувати свој идентитет, традицију, културу, морал и обичаје. Наши душмани су говорили да смо правили кућу "на сред пута" и на тај начин смо сметали свима онима који су хтјели да нас покоре и да преко нас остваре своје интересе и циљеве или крену даље на Исток у освајање и пљачку. Пред очима Европе српски народ је био изложен варваризму, тлачењу, незапамћеном терору, угњетавању, злочинима, моралним преседанима, аморалистичким, антихуманистичким и аномичним појавама у моралној области. Ти неповољни морални токови утицали су на формирање поданичких, рајинских, клеветничких, те других карактеристика и негативних обиљежја типичних за ропски начин живота, гдје се није презало од издаје, проказивања, користољубља и осталог. Често је био присутан фатализам, осјећај безнадежности, немоћи и разна песимистичка стања и предвиђања, сумња да се било шта може учинити да бисмо се ослободили од туђина и вратили своме политичком и културном насљеђу из немањићког периода историје. Светосавска и косовска етика, јуначка народна епика и јаки извори духовне културе омогућили су да преживимо вијекове ропства и мрака, најгрубљег варваризма, духовног и материјалног пустошења.

Доминантан морал у дужем периоду нашег развоја био је сељачки који је, поред неких мањих негативних обиљежја, имао велики број позитивних страна и одлика, као што су: солидарност, поштење, чојство, стид, поштовање ближих, патриотизам, искреност, истинољубивост, колективност, достојанство, дружељубивост, племенитост, храброст, издржљивост, одговорност итд. На другој страни формирао се малограђански, чаршијски или "ћивтински" морал који је био на нижем нивоу од сељачког, гдје су поред осталог, били изражени: крајњи егоизам, ситносопственичка психологија, каријеризам, користољубивост, лукавство, превара, дволичност, демагогија, злоба, лакомство, охолост и остале шпекулантске и нечовјечне карактеристике.

Поред наведених морала био је заступљен социјалистички, буржоаски, грађански, неки остаци примитивног и племенског морала, митскопаганског, роботскопостварени морал с нихилистичким призвуком, те још неке форме чисте или прелазне моралности, затим дифузије појединих облика морала, како то истичу неки теоретичари.

Много тога се издешавало српском народу у новијој историји. Многи наши умни људи се, с правом, питају: гдје смо стигли, што смо успјели, гдје смо посрнули и шта нас очекује на прагу трећег миленијума? По ријечима академика Добрице Ћосића "историја је протутњала поред нас самих, а Србија се сурвала."Изгубљени су многи традиционални српски простори гдје је одувијек живио српски народ. Од када трају устанци српског народа за ослобођење па до данашњих дана он се налази у кризи и његова драма и даље траје. Изгледа да "нисмо имали способне људе", снаге и смисла да из "пораза и несреће" у посљедња два вијека извучемо поуку и изнађемо спасоносна рјешења и одговоре. Овдје не истичемо колика је српска кривица у раниjим поразима и неуспјесима. Увијек смо стизали на пола пута, нисмо проблеме цјеловито постављали и сагледавали, задовољавали смо се половичним рјешењима и тјерали по своме; више смо се залагали за друге него за властиту судбину и будућност.

У даљој прошлости српски кнезови, краљеви, цареви и остали великаши су се међусобно борили за власт и пријесто, што се вишеструко негативно одразило на српски народ и његово јединство па се у јуначкој народној пјесми Урош и Мрњавчевићи каже:

"Цареви се отимљу о царство,
међу се се хоће да поморе,
злаћанима да пободу ножи."

И поред тога што смо били на страни побједника у два свјетска рата, нисмо успјели да заокружимо територије на којима живи српски народ и осигурамо његову државотворност и повољнији статус. Др Видимир Вељковић, наглашава да су то разлози што смо најтежу несрећу на крају другог миленијума доживјели у "овом малом светском рату, који су за своје циљеве водиле Америка и Европска унија" против српског и црногорског народа. Са

мало више мудрости, такта, дипломатског дара и схватања слиједа догађања, те са нешто среће и на вријеме подузимања потребних мјера, могли смо да избјегнемо трагичне посљедице недавно завршеног рата, које "ће се тек у наредним деценијама испољавати и рањавати српско национално биће" (Добрица Ћосић.)

Непријатељи српског народа су увијек подметали тезу о његовој варварској природи, ратничким и осветничким карактеристикама, а заборављали да су Срби народ који се ослобађао и бранио током дуге и тешке историје свога постојања. Тако су се дешавале ситуације у којима Срби нису мрзили друге, туђина па чак и своје непријатеље, али су знали да се између себе омразну.

Василије Крестић напомиње да Срби треба да се не заносе неким новим илиризмом, југословенством, лажним братством и јединством, затим неким другим лансираним творевинама које су га стално враћале на почетак, доносиле разочарење и доводиле до скоро у безнађе.

Крајње је вријеме да се ријешимо наивности, кратковидости, критизерства, површности, лаковјерности, ината, властољубља, страначке остраšћености, искључивости, некритичког прихватања неких нових стремљења, слијепог слијеђења лидера и олаког прихватања прекида државног континуитета. Духовно и национално јединство српског народа мора да буде основни циљ српске националне политике, јер би одрицање од националног, духовног и културног идентитета било погубно и трагично за наш народ и његову будућност.

Михаило Марковић је мишљења да су Срби нереално процјењивали своје могућности и да су порази које су трпили за посљедицу имали дуготрајни осјећај малодушности, разочараности, инфериорности, пасивности, губитништва, несналажења, одуства правих циљева и идеја које мобилишу и активишу.

Олако прихваћена идеја комунистичког интернационализма је негативно утицала на духовно и национално јединство српског народа, а у новије вријеме творци новог свјетског поретка настоје да наметну нови интернационализам под називом мондијализам као рецепт "најнапреднијег дијела човјечанства", гдје треба да се добро процијени шта се иза брда ваља. Интелектуалци из редова српског народа нису пронашли најбољи начин да се ријеши дуготрајна криза на српским просторима, размрси чвор неповољних околности и заустави ерозија морала. Они су се више држали по страни неутрално и пасивно ишчекивали расплете догађаја и збивања. Нереални оптимизам, несложе, притисци са стране, нарцисхоидност и многе несуштинске процјене и циљеви наносе нам штету, "заустављају нас на почетку високе планине" и нуде нам демократију и западни цинизам путем људских права и слобода, слободног тржишта и других, наводно, цивилизацијских тековина и достигнућа. Умјесто "освједочених" западних вриједности, сервирају нам се (не)званични протекторат, криминал, дрога, корупција, сексуалне настраности, бјесомучна трка за новцем,

сиромаштво и биједа. Није баш све негативно што нам нуди Запад. Постоје вриједности и тековине које бисмо могли прихватити, као што су прагматизам, радна култура и пословни морал, функционисање правне државе, одговорност, дисциплина, функционалност, висок степен развоја науке и њене технолошке примјењивости, штедљивост, адекватно вредновање у културу, затим још неке мјере и акције које омогућују вертикалну и хоризонталну контролу у друштву. Треба свестрано анализирати, селективно и опрезно прихватити оно што нам се нуди са стране.

Да ли је потребна духовна и морална обнова у српском народу? Може ли се она извести у крајње неповољној ситуацији и скоро непредвидљивим трендом даљих кретања? Морална криза је свеприсутна па се намеће нужност моралне обнове. Морамо констатовати да смо у овим историјским околностима далеко од неких вриједности и повољнијих рјешења која су нам недавно била ближа него данас.

То све упућује на чињеницу да у право вријеме нисмо вукли одлучујуће потезе и да нам је недостајала државничка далековидност и мудрост.

Прије потребна морална обнова у српском народу омогућила би тријежњење, схватање заблуда и раскид са горким искуством прошлости, морално "оздрављење", наду и вјеру у прогрес и исправљење грешака из прошлости, успостављање континуитета са традицијом и враћање изворима своје духовности. Тиме би се створиле претпоставке за материјални прогрес и духовни препород.

Сви ови циљеви нису лако остварљиви и захтијевају мудрост, одлучност, слогу, културни полет, укључивање и међународну културну, научну и техничку размјену, његовање сопствених културних вриједности и духовног насљеђа, повезивање традиције са савременошћу, ослобађање од догми и свега оног што нас је вијековима вукло назад и стварало лажне наде и утјехе.

Мора се сачувати национални и културни идентитет, те успоставити равноправна сарадња са сусједима и осталим земљама свијета уз међусобно равноправно уважавање, сарадњу и разумијевање.

Др Видимир Вељковић се залаже да се превазиђу национални расколи и несложе у српском народу који могу имати далекосежне негативне посљедице и додаје: "Много је путева којим се могу остварити наши национални циљеви. Зато је неопходно што пре отпочети са интезивним радом на духовној и културној обнови и интеграцији српског народа. Овај национални задатак од свих Срба тражи да се што пре тргну из дугогодишње летаргије."

Нужно је да у српском народу, на прагу трећег миленијума, престану све диобе, несложе, разне ћераније и неразумјевања, да се не понављају сеобе, да се прекине са остраšћеном борбом за власт, нарцисохидним понашањем, робовањем ирационалним убјеђењима и негативном насљеђу, а умни људи из овог народа су опоминали да Срби треба да се окрену слози, својој духовној култури, традицији и државности, повећању наталитета, међусобном

уважавању, посленичком залагању, добросусједским односима, богоугодним дјелима на основама православне, светосавске и косовске етике уз уважавање хуманих и цивилизацијских тековина човјечанства.

Напомена: Опредјељења су била за краће текстове домаћих и страних аутора који у континуитету доста увјерљиво освјетљавају суштинска питања из области филозофије морала и права и њима сродне феномене. Текстови су тематски усмјерени без претензије на цјеловите, систематске и студиозне класификације, што би захтијевало више времена и другачије приступе, те обухватање широке грађе и мноштво одредница из ове изузетно сложене проблематике. И овако једноставан преглед текстова панорамског и пригодног карактера сеже у суштину филозофије морала и права и указује на њихове филозофске темеље. У заједничком избору текстова који се односе на филозофске димензије морала и права, могуће је уочити одређене сличности ових феномена, као и бројне разлике које постоје међу њима. Из текстова су изостављене фусносте због ограниченог простора. Одлуке је за краће садржаје ради лакшег прегледа понуђених текстова у којима се не мијења њихова изворна суштина.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна и универзитетска библиотека
Републике Српске, Бања Лука

101.1:17
101.1:340.12
17:340.12

ЂУКИЋ, Остоја

Филозофски темељи морала и права / Остоја Ђукић. - Бања Лука : Филозофски факултет, 2002 (Лакташи : Графомарк). - 504 стр. ; 24 cm. - (Библиотека Научне монографије / Филозофски факултет)

Тираж 300. - Биљешке уз текст. - Symmary. - Zusammenfassung. - Библиографија: стр. 393-423

ISBN 99938-34-00-9

П.О.: ФИЛОЗОФИЈА, ФИЛОЗОФИЈА ПРАВА, ЕТИКА

MFN=000865
Winisis-Библио